D^R RUDOLF COL

BIBLICKÁ INSPIRACE

STUDIE O PODSTATĚ, ROZSAHU A DŮSLEDKU BIBLICKÉ INSPIRACE

1939

SPOLEČENSKÉ PODNIKY, PŘEROV

DR. RUDOLF COL: BIBLICKÁ INSPIRACE

DR. RUDOLF COL

BIBLICKÁ INSPIRACE

STUDIE O PODSTATĚ, ROZSAHU A DŮSLEDKU BIBLICKÉ INSPIRACE

PŘEROV 1939

NIHIL OBSTAT.

CENSOR EX OFFICIO: MSGRE DR. THOMAS HUDEC.

NR. 8857.

IMPRIMATUR.

OLOMUCII, DIE 27. JUNII 1938.

DR. JOANNES MARTINŮ, VICARIUS GENERALIS.

OBSAH

Seznam zkratek 7

DÍL PRVNÍ: ZÁKLADNÍ POJMY O BIBLICKÉ INSPIRACI . . . . 11—36

§ 1. Pojem a podstata biblické inspirace 13

§ 2. Rozsah biblické inspirace 20
1. Rozhodnutí Církve o rozsahu inspirace . . . 20
2. Bludné názory o biblické inspiraci a jejich protidůkazy 21
A) Zúžení rozsahu biblické inspirace . . . 21
B) Strohá inspirace slovná 25
C) Vyvrácení strohé slovné inspirace . . . 26
3. Názor Franzelinův na slovnou inspiraci . . . 28
4. Novější názor na slovnou inspiraci 30
5. Poměr mezi Franzelinovým a novějším názorem na slovnou inspiraci 35

DÍL DRUHÝ: DŮSLEDEK BIBLICKÉ INSPIRACE — NAPROSTÁ NEOMYLNOST PÍSMA SV. . . . 37—103

§ 1. Písmo sv. je naprosto neomylné 37
A) Učení Církve o naprosté neomylnosti Písma sv. 37
B) Omezování naprosté neomylnosti Písma sv. . 41

§ 2. V Písmě sv. nemůže býti skutečného rozporu . 44

§ 3. Jak lze rozřešiti zdánlivé rozpory v bibli . . 45

§ 4. Nemůže býti skutečného rozporu mezi biblí a vědou. (»Otázka biblická«) 57
A) Poměr bible k světským vědám vůbec . . 59
B) Poměr bible k přírodním vědám . . . 64
C) Poměr bible k historickým vědám . . . 71
1. Úvod 72
2. Teorie o poměru bible k historickým vědám 73
I. Teorie o literárních formách v Písmě sv. 73
1. Názory obhájců této teorie . . . 76
2. Kritika teorie o literárních formách . 73

II. Teorie o zamlčených citacích 86
1. Názory obhájců této teorie . . . 86
2. Kritika teorie o zamlčených citacích . 89
III. Teorie o relativní pravdě 91
1. Názory obhájců této teorie . . . 91
2. Mohou se obhájci této teorie dovolávati autority papeže Lva XIII.? . . 92
3. Mohou se obhájci této teorie dovolávati svědectví sv. Otců? 96
D) Přehledný posudek uvedených teorií . . . 102

Rejstřík jmenný 104
Rejstřík věcný 109

SEZNAM ZKRATEK

AAS = Acta Apostolicae Sedis, Romae (I 1909 . . .).
ACl = L' Ami du Clergé.
AE = Analecta ecclesiastica.
AJSLL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AJTh = The American Journal of Theology, Chicago (I 1897 — XXIV 1920).
Ang = Angelicum, Romae (I 1923 . . .).
Ant = Antonianum (I 1926 . . .).
APhChr = Annales de philosophie chrétienne.
ASS = Acta Sanctae Sedis, Romae (I 1865 — XLI 1908).
AT = Altes Testament.
AZfr = Apologetische Zeitfragen, M. Gladbach.
B = Biblica, Romae (I 1920 . . .).
BČ = Bible česká v překladě Hejčlově (SZ) a Sýkorově (NZ).
BLE = Bulletin de Litteratur ecclésiastique.
BSt = Biblische Studien, Freiburg i. Br. (I 1896 . . .).
BZ = Biblische Zeitschrift, Freiburg i. Br. (I 1903 . . .).
BZfr = Biblische Zeitfragen, Münster i. W. 1908 . . .
CBr = Collationes Brugenses.
CC = Civiltà cattolica, Neapoli-Firenze (I 1850 . . .).
Cor = Le Correspondent.
CT = Cieneia Tomista.
CUB = Cath. University Bulletin.
ČKD = Časopis katolického duchovenstva, Praha (I 1828 . . .).
ČSB = Český slovník bohovědný, Praha.
DAFC = d' Alès Dictionnaire apologetique de la Foi Catholique , Paris 1909 . . .
DB = Dennzinger-Bannwart-Umberg, Enchyridion Symbolorum, definitionum et declarationum[14]-[15], Friburgi Br. 1922 ([16]-[17] 1928).
DR = Downside Review, London-Exterer (I 1880 . . .).
DTh = Divus Thomas, Romae.
DThC = Vacant et Mangenot, Dictionnaire de la Théologie catholiquie, Paris 1899 . . .
E = Études.
EB = Enchyridion Biblicum. Documenta Ecclesiastica S. Scripturarum spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de Re Biblica edita, Romae 1927.

EBM = Estudios Biblicos, Madrid.
Efr = Études franciscaines.
EK = Evangelische Kirchenzeitung.
ER = Ecclesiastical Review.
Greg = Gregorianum (I 1920 . . .).
H = časopis Hlídka, Brno.
HS = Zschokke-Döller, Historia sacra VT[7], Vindobonae et Lipsiae 1920.
IB = Institutiones biblicae scholis accommodatae I[3], Romae 1929.
IthQ = The Irish theological Quarterly, Dublin (I 1906 . . .).
JPhspTh = Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.
JthSt = Journal of theological Studies, London (I 1899—1900 . . .).
JQR = The Jewische quarterly Review (I 1889—XX 1908).
K = Der Katholik, Mainz (I 1821 . . .).
LA = Dekret Pia X »Lamentabili« ze dne 3. července 1907.
LXX = Septuaginta (překlad SZ do řečtiny).
MCSS = Migne, Cursus S. Scripturae, Parisiis.
Mus = Museum, časopis bohoslovců, Brno.
NCR = Ninetcenth Century Review.
NF = Neue Folge.
NG = Natur und Glaube.
NO = Natur und Offenbarung, Münster.
NS = Nova series; nouvelle série.
NT = Neues Testament.
NZ = Nový zákon.
OT = Old Testament (Starý zákon).
Pb = Pastor bonus.
PBK = Papežská biblická komise v Římě.
PD = Okružní list papeže Lva XIII. »Providentissimus Deus« (Nejvýš prozřetelný Bůh) ze dne 18. listopadu 1893.
PDG = Okružní list papeže Pia X. »Pascendi Dominici gregis« ze dne 7. srpna 1902.
PG = Migne, Patrologia graeca.
PJ = Poutník jerusalemský, Brno.
PL = Migne, Patrologia latina.
RA = Revista Augustiniana.
RB = Revue biblique, Paris (I 1892 . . .).
RCL = Revue catholique de Louvain.
RClfr = Revue du Clergé français, Paris (I 1895 . . .).

REA	=	Revue des Études anciennes.
RF	=	Razón y Fe.
RFC	=	Revue de Facultés catholiques de l' Quest.
RMPh	=	Rhein. Museum für Philologie.
RQH	=	Revue de questions historiques.
RScPhTh	=	Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Kairo (I 1907 . . .).
RTh	=	Revue Thomiste, Paris-Toulouse (I 1893 . . .).
SC	=	La Scuola cattolica, Milano (I 1873 . . .).
ScC	=	Science catholique.
ScR	=	Science et réligion, Paris.
SDB	=	Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris.
SP	=	Okružní list papeže Benedikta XV. »Spiritus Paraclitus« (»Duch Utěšitel«) ze dne 15. září 1920.
StKr	=	Studien und Kritiken.
StML	=	Stimmen aus Maria Laach, Freiburg i. Br. (I 1871 . . .).
SZ	=	Starý zákon.
ThG	=	Theologie und Glaube, Paderborn (I 1909 . . .).
ThprM	=	Theologisch-praktische Monatschrift, Passau (I 1891 . . .).
ThprQ	=	Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz (I 1848 . . .).
ThR	=	Theologische Revue, Münster i. W. (I 1902 . . .).
ThQ	=	Theologische Quartalschrift, Tübingen (I 1819 . . .).
ThZfr	=	Theologische Zeitfragen, Freiburg i. Br.
VDB	=	Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, Paris.
VKK	=	Vzdělávací knihovna katolická, Praha.
XTh	=	Xenia Thomista, Romae.
ZkTh	=	Zeitschrift für die katholische Theologie, Innsbruck (I 1877 . . .).

DÍL PRVNÍ.

ZÁKLADNÍ POJMY O BIBLICKÉ INSPIRACI.

Literatura: *Bainvel J. V.*, De Scriptura Sacra, Parisiis 1910. — *Bandiment L.*, La Bible. Inspiration. Canonicité, Paris 1930. — *Bea A. S. J.*, De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae[2], Romae 1935. — *Berthier J. J. O. P.*, Tractatus de locis theologicis, Augustae Taurinorum 1887. — 66—230. — *Billot L. S. J.*, De inspiratione S. Scripturae[3], Romae 1922. — *Brucker J. S. J.*, Questions actuelles d' Ecriture Sainte, Paris 1895. — *Calmes Th.*, Qu'est-ce que l' Ecriture Sainte?[8] Paris 1907. — *Castro F. M. de*, Introductio generalis in Sacram Scripturam; sectio quarta: De sacrorum librorum inspiratione, Vallisoleti 1922, 201—319. — *Cellini A.*, Propaedeutica biblica II, Ripaetransonis 1909. — *Colunga A.*, La inspiration divina de la S. Escritura, CT XLII (1930, 2), 58—77. — *Corluy I. S. J.*, Y-a-t-il dans la Bible des propositions non inspirées? SC VII (1893), 481—507. — *Cornely-Hagen*, Introductionis Compendium[3], Parisiis 1914, 680—695. — *Costella C. J.*, St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture, Washington 1930. — *Crets G. J. O. Praem.*, De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica, Lovanii 1886. — *Crosta C.*, L'inspirazione agiografica, Montefalco 1907. — *Dausch P.*, Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie, Freiburg i. Br. 1891. — *Delattre A. J. S. J.*, Le criterium à l' usage de la nouvelle exegèse biblique, Liège 1907. — *Dehm W.*, Die Inspirationslehre des hl. Konzils von Trient, K II (1868), 672—682. — *Dorsch Aem. S. J.*, De inspiratione S. Scripturae tractatus dogmaticus, Oeniponte 1912; 2. vyd. jako III. sv. díla Institutiones theologiae fundamentalis, tamtéž 1927. — *Durand A. S. J.*, Inspiration de la Bible, DAFC II, sl. 894—917. — *Engel O.*, Die Natur der biblischen Inspiration, Pb XVII (1905), 492—500. — *Fei R. O. P.*, De Evangeliorum inspiratione, de dogmatis evolutione, de arcana disciplina, Parisiis 1906, 1—57. — *Fernandez Fr. O. S. B.*, Dissertatio critico-theologica de verbali sacrorum Bibliorum inspiratione, RA VII (1884), 343nn; VIII (1885), 19nn. — *Ford E. O. S. B.*, On inspiration, DR XL (1922), 77—88. — *Franzelin J. B. S. J.*, De divina Traditione et Scriptura[4], Romae 1896, 292—368. — *Gigot F. E.*, General Introduction to the Holy Scripture[4], New-York 1910, 471—559. — *Glaire J. B.*, Introduction historique et critique I[4], Paris 1868, 1—41. — *Granelli E.*, De inspiratione verbali Sacrae Scripturae, DTh III (1902), 211—223, 321—340, 433—445; *týž*, De effectibus inspirationis, tamtéž III, 573—588; IV (1903), 28—39, 479—524. — *Haidacher S.*, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration, Salzburg 1897. — *Heeren A. van der*, De honestate, consectario inspirationis, CBr XXVI (1926), 172—180, 346—358. — *Heindrich J. B.*, Dogmatische Theologie I[2], Mainz 1881, 699—832. — *Hejčl Jan*, Über die Wortinspiration der hl. Schrift, K III, S. XXI (1900, I), 115—132, 223—250, 326—341. — *Holzhey K.*, Die Inspiration der heil. Schrift in der Anschauung des Mittelalters, München 1895. — *Höpfl H. O. S. B.*, Tractatus de inspiratione Sacrae Scripturae ...[2], Romae 1929, 11—101. — *Hudec Tomáš*, Inspirace, ČSB V, str. 339—347 (separát v r. 1932). — *Hummelauer Fr. de*, Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht auf das A. T., BSt IX, 4 (1904), 9—43. — *Hurter*, Theologiae dogmaticae compendium I, Oeniponte 1900, 175nn. — *Chauvin C.*, L' inspiration des divines Ecritures, Paris 1896; *týž*,

Die Inspiration der Heil. Schrift nach der Lehre der Tradition und der Encyklika »Providentissimus Deus«, Regensburg 1899. — *Jacóme J. M. O. P.*, De natura inspirationis S. Scripturae, Vindobonae 1919 (dříve vycházelo v DTh II [1915], 308—354; III [1916], 190—221; IV [1917], 45—80, 322—346). — *Kratochvil F.*, Inspirace, Mus XXXV (1899/1900), 22—30, 77—80, 128—131, 195—235. — *Lagrange J. M. O. P.*, Une pensée de s. Thomas sur l' inspiration scripturaire, RB IV (1895), 563—671; *týž,* L' inspiration des Livres saintes, tamtéž V (1896), 199—220. — *Leitner F.*, Die prophetische Inspiration. Biblisch. patristische Studie, BSt I, 4/5, 1896. — *Levèsque E.*, Essai sur la nature de l'inspiration RFC 1895, 208—211. — *Lusseau H.*, Essai sur la nature de l' inspiration Scripturaire, Paris 1930. — *Lusseau-Collomb,* Manuel d'études bibliques I, Paris 1936, 9—263. — *Mangenot E.*, Inspiration, VDB III, sl. 887—911; *týž,* L' inspiration de la Sainte Ecriture, Paris 1909; *týž,* Inspiration de l'Ecriture, DThC VII (1923), sl. 2068—2266. — *Marek Jan,* Dějinný nákres otázky o inspiraci Písem sv., ČKD 1883, 549—555. — *Marchini A.*, Inspiratio biblica contra modernistarum praesertim placita vindicata, Piemonte 1910. — *Marchini J. Fr.*, De divinitate sacrorum Bibliorum, Taurini 1777 (MCSS III, 1—492). — *Méchineau L. S. J.*, L' idée du livre inspiré, Bruxelles 1907. — *Merk Aug. S. J.*, De inspiratione, IB, str. 7—86; *týž,* De divina S. Scripturae inspiratione, dodatek v díle Introductio in s. Scripturae libros[9], Romae 1927, 953—978. — *Merkelbach H.*, L' inspiration des divines Escritures[2], Liège 1913. — *Meyenberg A.*, Ist die Bibel inspiriert? (Brennende Fragen III), Luzern 1907 — *Muncunill J. S. J.*, Tractatus de locis theologicis, Barcinone 1916, 5—108. — *Newman J. H.*, On the Inspiratio of Scriptura, NCR LXXXIV (1884), 185—199. — *Nisius L. B. S. J.*, Die Encyklica »Providentissimus Deus« und die Inspiration, ZkTh XVIII (1894), 627—686. — *Nogara J.*, De inspiratione Sacrae Scripturae, Monza 1913. — *Pèques Th.*, Une pensée de s. Thomas sur l' Inspiration scripturaire, RTh III (1895), 95—112; *týž,* A propos de l' Inspiration des Livres Saints, RB VI (1897), 75—82. — *Perrella G. M.*, Nuovi argomenti contro l'ispirazione verbale, DTh 33 (1930), 189—197. — *Pesch Chr. S. J.*, Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre, ThZfr 3 F., Freiburg i. Br. 1902 (totéž v latinském překladě od Pignatary, Apparatus ad historiam coevam doctrinae inspirationis, Romae 1903); *týž,* Zur Inspirationslehre, StML 1906, 21nn, 144nn, 285nn; *týž,* De inspiratione S. Scripturae[2], Friburgi Br. 1925; *týž,* Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione Sacrae Scripturae, tamtéž 1926. — *Pope H.*, The Scholastic view of biblical inspiration, Roma 1912. — *Reilly W. S. S. J.*, L'inspiration de l' Ancien Testament chez Saint Irénée, RB XIV (1917), 489—507. — *San L. de, S. J.*, Tractatus de divina Traditione et Sriptura, Brugis 1903. — *Schade L.*, Die Inspirationslehre der hl. Hieronymus, BSt XV (1910, 4—5), 48—83. — *Schiffini S. S J.*, Divinitas Sripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata, Taurini 1905. — *Schmid Fr.*, De inspiratione Bibliorum vi et ratione, Brixinae 1885; *týž,* Controversien über die Inspiration, ZkTh X (1886), 142—162. — *Schultes Reg.*, Lehre des hl. Thomas über das Wesen der biblischen Inspiration, JPhspTh XVI (1902), 80—95. — *Synave P.*, La causalité de l'intelligence humaine dans la révélation prophétiques, RScPhTh VIII (1914), 218—235. — *Telch C.*, De inspiratione s. Scripturae, v díle Introductio generalis in Sripturam S., Ratisbonae 1908, 64—98. — *Van Den Borne O. F. M.*, Doctrina S. Bonaventurae de inspiratione et inerrantia S. Scripturae, Ant I (1926), 309—326. — *Van Laak S. J.*, De Scripturae inspiratione atque inerrantia, Romae 1910; *týž,* De inspiratione Scripturae, v díle Institutiones Theol. fundamentalis, tract. VI, Prati 1911. — *Van Noort,* Tractatus de fontibus revelationis[3], Amstelodami 1920. — *Vigouroux F.*, Manuel biblique I[13], Paris 1913, 41—83. — *Vosté J. M. O. P.*, Le B. Albert

le Grand et la doctrine de l' Inspiration scripturaire, RTh I (1918), 199—204 (před tím vyšlo v CT XV [1917], 391—393); *týž,* De Sripturarum veritate iuxta recentiora Ecclesiae documenta, Romae 1924; *týž,* De natura et extensione inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris, XTh 1925, 35—64; *týž,* Utrum inspiratio divina primo ac formaliter illuminet hagiographi speculativum iudicium an practicum tantum? Ang II (1925), 79—81; *týž* Inspiratio biblica iuxta testimonium ipsius S. Scripturae et definitionis Ecclesiae, tamtéž III (1926), 33—45; *týž,* Utrum evangelium Matthaei graecum, qua graecum sit inspiratum? tamtéž VII (1930), 57—60; *týž,* Utrum amanuenses, quibus hagiographi usi sunt, fuerint inspirati? tamtéž str. 61—64; *týž,* De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae[2], Romae 1932. — *Zanecchia D. O. P.,* Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis, Romae 1898; *týž,* Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Cardinalis Franzelin, tamtéž 1903. — *Zarb S. M. O. P.,* Num hagiographi sibi conscii fuerint charismatis divinae inspirationis? Ang XI (1934), 228—244. — *Zöllig A.,* Die Inspirationslehre des Origenes, Freiburg i. Br. 1902.

Z nekatolické literatury: *Barry G. D.,* The Inspiration and Authory of the Holy Scripture, London 1919. — *Clifford G. D.,* The Inspiration and Authory of the Bible[2], tamtéž 1905. — *Herold W.,* Der göttliche und menschliche Faktor im Bestande der hl. Schrift, Gütersloh 1904. — *Kessler L.,* Vergleichende Religionswissenschaft und Inspiration der hl. Schrift, Göttingen 1905. — *Rohnert M.,* Die Inspiration der hl. Schrift und ihre Bestreiter, Leipzig 1889. — *Sanday W.,* Inspiration[4], London 1901. — *Seeberg R.,* Offenbarung und Inspiration, Gr. Lichterfelde-Berlin 1908. — *Stosch G.,* Das Wesen der Inspiration auf Grund des alttestam. Schrifttums untersucht, Gütersloh 1912.

§ 1.

POJEM A PODSTATA BIBLICKÉ INSPIRACE.

a) Vznešenost a vážnost Písma sv. tkví především v tom, že jeho hlavním a předním původcem je Bůh, který použil vedlejšího autora, člověka, jako svého nástroje. Duch sv. osvítil mysl svatopiscovu, pohnul jeho vůli a při sepisování chránil ho omylů a bludů. Tato zcela jedinečná a nadpřirozená pomoc Boží, jíž se dostalo jen spisovatelům biblických knih, se nazývá *inspirace* (vdechnutí).[1] Pravíme, že bibličtí spisovatelé byli inspirováni Duchem sv.

Biblická inspirace je *milost zdarma daná* (gratia gratis data) ne tak k vlastnímu užitku svatopisců samých, nýbrž předně k duchovnímu užitku jiných. Je to milost ve svém řádu zcela zvláštní, které se dostalo v dějinách lidstva a v dějinách Boží milosti jen několika mužům ve SZ a NZ a která skončila zcela dobou apoštolskou. Inspirace sama se přivlastňuje Duchu sv.

[1] Z latin. inspirare = vdechnouti.

b) *Inspirace je článkem víry,* který Církev častěji a slavnostně prohlásila a zdůraznila jako článek víry (dogma fidei).

Nejstarším prohlášením církevním o biblické inspiraci je vyznání víry *nycejsko-cařihradské (381),* kde se praví výslovně o Duchu sv.: »který mluvil skrze proroky«.[2]

Na V. všeobecném sněmu v Cařihradě r. 553 odsoudila Církev názor *Theodora z Mopsvestie* tvrdícího, že některé knihy SZ, jako Kaz, Moud, Velep, Job, jsou výlučně jen dílem lidským.

Už *čtvrtá synoda kartaginská r. 398* předepsala vyznání víry o inspiraci při biskupském svěcení slovy: »Věříš také, že jediným původcem Nového a Starého zákona, t. j. zákona, proroků i apoštolů, je Bůh a Pán všemohoucí?«[3]

Totéž obsahuje také vyznání víry, které papež *Lev IX.* (1049 až 1054) předložil dne 13. dubna 1053 v listě »Congratulamur vehementer« k podpisu *Petrovi, patriarchovi antiochijskému.*[4]

Vyznání víry, předepsané papežem *Innocencem III.* pro obrácené z valdenských v listě »Eius exemplo« ze dne 18. prosince 1208, obsahuje: »Věříme, že jedním a týmž původcem Nového i Starého zákona je Bůh.«[5] Podobně vyznání víry *II. sněmu lyonského z r. 1274.*[6]

Bula *Evžena* IV. »Cantate Domini« ze dne 4. února 1441 ustanovila na sněmu florentském ve výnosu pro Jakobity: »Svatá Církev římská, založená slovem Pána a Spasitele našeho . . ., má za původce Starého i Nového zákona, t. j. zákona, proroků a evangelia, jednoho a téhož Boha, poněvadž svatopisci obou zákonů mluvili z vdechnutí téhož Ducha sv.«[7]

Tridentský sněm prohlásil 8. dubna 1546: »Posvátný . . . sněm . . přijímá se stejným pocitem úcty a vážnosti všechny knihy jak

[2] Srv. DB, n. 86.

[3] »Credis etiam N. et V. T., Legis et Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum et Dominum omnipotentem?« Tato otázka se dostala do římského pontifikálu a klade se jako poslední při zkoušce pravověrnosti před biskupským svěcením.

[4] Srv. Epist. 101 ad Petrum, Episcopum Antiochenum; srv. PL 143, 772; EB 8, n. 26; DB, n. 348.

[5] »Novi et Veteris testamenti unum eundemque auctorem credimus esse Deum«; DB, n. 421.

[6] »Credimus etiam Novi et Veteris Testamenti, Legis ac Prophetarum et Apostolorum unum esse auctorem Deum ac Dominum omnipotentem«; DB, n. 464.

[7] »Sacrosancta Romana Ecclesia, Domini et Salvatoris nostri voce fundata . . . unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii, profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt«; EB 10, n. 32; DB, n. 703 a 706.

Starého tak i Nového zákona, poněvadž původcem obou zákonů je jediný Bůh a váží si jich.«[8]

Tutéž nauku prohlásil slavnostně také *vatikánský sněm* 24. dubna 1870: »Tyto knihy Starého a Nového zákona, jak jsou vypočteny v rozhodnutí téhož sněmu tridentského a jak jsou ve starém latinském vydání Vulgaty, musí býti uznány v celku i ve všech svých částech za posvátné a kanonické. Církev je má za posvátné a kanonické ne proto, že byvše sepsány pouhou činností lidskou, byly dodatečně schváleny autoritou její (Církve), ani ne proto, že obsahují zjevení bez bludů, nýbrž proto, že sepsány vnuknutím Ducha sv. mají svým původcem Boha a jako takové jsou odevzdány jedině Církvi.«[9]

c) Nauku o biblické inspiraci důkladně rozvedl a vyhranil pojmově i obsahově papež *Lev XIII.* v okružním listě »Providentissimus Deus« ze dne 18. listopadu 1893,[10] v němž hned na počátku zdůrazňuje, že knihy Písma sv. »se nazývají svatými a kanonickými, poněvadž byvše sepsány za vedení Ducha sv., mají původcem Boha a jako takové jsou svěřeny Církvi samé. Toto pře-

[8] »Sacrosancta . . . Synodus . . . omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus sit auctor . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur« (Sess. IV. de can. Scrip.); srv. DB, n. 783. Srv. k tomu *W. Dehm*, K II (1868), 672—682.

[9] »Qui quidem V. et N. T. libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eiusdem Concilii decreto recensentur et in veteri Vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, non ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant sed propterea, quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt« (Sess. III.); EB 21, n. 62; DB, n. 1787; srv. také 4. kánon téhož sněmu níže str. 20, § 2 a).

[10] Viz literaturu k této encyklice: *S. Brandi,* La questione biblica e l'Enciclica Providentissimus Deus di SS. Leone XIII, Roma 1894 (do francouzštiny přeložil *Ph. Mazoyer;* vyšlo v Paříži 1894); *L. Brucker,* L'apologie biblique d'après l'encyclique PD, E LXI (1894, I), 545—565; LXII (1894, II), 619—641; *týž,* Questions actuelles d'Ecriture Sainte, Paris 1895, 91—144; *J. Didiot,* Traité de la Sainte Ecriture d'après SS. León XIII, Paris 1894; *J. Knabenbauer,* Zur päpstlichen Encyklika PD, StML 46 (1894), 125—143; *týž,* Leone XIII e la questione biblica, CC I (1894), 401—415, 652—665; *Lagrange,* A propos de l'encyclique PD, RB 1895, 48—64; *J. B. Nisius,* Die Enzyklika PD und die Inspirationslehre, ZkTh XVIII (1894), 627—686; srv. také tamtéž XIX (1895), 367—373; XXI (1897), 155—174, 307n; *L. Murillo,* Las lettras apostólicas de SS. Leon XIII sobre los estudios biblicos y la exégesis contemporánea, RF V (1903 I), 417—430; *J. Selbst,* Das päpstliche Rundschreiben PD über das Studium der hl. Schrift, K 74 (1894, I), 97—115, 193—212, 289—311; U příležitosti 25letého výročí vydání zmíněné encykliky vyšlo výtečné pojednání: Venticinque anni dopo l'enciclica »Providentissimus«, CC IV (1918), 361—374; 1919, I, 278—290, 364—372.

svědčení o knihách obojího zákona Církev vždy skutečně měla a veřejně vyznávala.«[11]

d) *Pius X.* v dekretu »Lamentabili« ze dne 3. července 1907 odsoudil jako blud devátou větu modernistů: »Ti, kdo věří, že Bůh je vskutku původcem Písma sv., ukazují přílišnou prostotu nebo neznalost.«[12] Stejně odsoudil týž papež modernistické bludy, podvracující církevní nauku o inspiraci, v okružním listě »Pascendi Dominici gregis« ze dne 7. srpna 1907.[13]

e) *Benedikt* XV. zdůrazňuje v okružním listě »Spiritus Paraclitus« ze dne 15. září 1920[14] u příležitosti 1500. výročí smrti sv. Jeronyma, co soudil tento znalec Písma sv. o biblické inspiraci:

»Načrtnuvše život a činnost Jeronymovu, přistupujeme již, Ctihodní bratři, k úvaze jeho nauky o božské důstojnosti a naprosté pravdivosti Písma. V té příčině nelze zajisté ve spisech největšího učitele nalézti ni stránky, ze které by nevyplývalo, že s veškerou Církví katolickou pevně a vytrvale držel, že posvátné knihy jsou sepsány vlivem Ducha sv., že mají původcem Boha a že jako takové byly odevzdány Církvi samé.«[15]

f) Podstatu biblické inspirace jasně vyjádřil a vymezil podle učení sněmu *florentského,*[16] *tridentského*[17] a *vatikánského*[18] papež *Lev XIII.* v PD slovy: »Nadpřirozenou silou sám (Duch sv.) je

[11] »... qui appellantur sacri et canonici, eo quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. Hoc sane de utriusque Testamenti libris perpetuo tenuit palamque professa est Ecclesia ...«; srv. EB, n. 190n. Viz výše pozn. 9.

[12] »Nimiam simplicitatem aut ignorantiam prae se ferunt qui Deum credunt vere esse Scripturae Sacrae auctorem«; EB 67, n. 193; DB, n. 2009.

[13] EB, n. 273; DB, n. 2102n. Viz také níže str. 19ch). Český překlad pořídil *Josef Kachník* (Olomouc 1908).

[14] Viz literaturu k této encyklice: *Ph. Häuser,* Die Hieronymus-Enzyklika SP vom 15. September 1920. Ein päpstliches Mahnungswort an alle Bibelfreunde, Regensburg 1921; *J. Linder,* Die absolute Wahrheit der Hl. Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikt XV SP, ZkTh XLVI (1922), 254—277; *F. Valente,* S. Girolamo e l'Enciclika SP, Roma 1921. Viz také B III (1922), 252n; IV (1923), 5. Český překlad této encykliky pořídil *Hejčl* (viz dodatek k BČ III, str. 1180—1197).

[15] »Vita rebusque gestis Hieronymi vix delineatis, iam, Venerabiles Fratres, ad considerandam eius doctrinam de divina dignitate atque absoluta Scripturarum veritate veniamus. Qua in re nullam profecto in scriptis Doctoris Maximi paginam reperias, unde non liqueat, eum cum universa catholica Ecclesia firmiter constanterque tenuisse, Libros sacros, Spiritu Sancto inspirante conscriptos, Deum habere auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditos esse« (Con. Vatic. s. III, const. de fide cathol. cap. 2); AAS 1920, str. 389.

[16] DB, n. 706.

[17] DB, n. 783nn.

[18] DB, n. 1787.

(svatopisce) tak ku psaní vybídl a pohnul, tak jim pomáhal při psaní, že všechno to, ale také jen ono, co sám chtěl, správně myslí pojali a snažili se věrně sepsati a vhodně vyjádřiti s neomylnou pravdivostí, neboť jinak by nebyl sám původcem Písma sv.«[19]

Z těchto slov vyplývá, že k podstatě inspirované knihy je nezbytně nutno, aby kniha vznikla za předcházející *(»ku psaní vybídl a pohnul«)* a nepřetržitě provázející nadpřirozené součinnosti Ducha sv. *(»jim pomáhal při psaní«)*, a to tak, že Duch. sv. působil na svatopisce:

α) *na jejich vůli*, aby se rozhodli psáti a v tomto rozhodnutí vytrvali až do skončení knihy;

β) *na jejich poznávací činnost* tím, že vzbuzoval v jejich mysli ty představy a pojmy, jež chtěl, aby byly písemně zaznamenány;

γ) *na celý průběh jejich práce* tak, že zaznamenali jen to, co chtěl, ale také všechno, co chtěl, nic ze svého nepřidávajíce, nic z vnuknutého neubírajíce.

Záleží tedy biblická inspirace ve své podstatě v pohnutí vůle svatopiscovy, osvícení jeho mysli a ve zvláštní ochraně Ducha sv. při sepisování.

g) *Vatikánský sněm* zavrhl dva nesprávné názory o inspiraci:

α) Podle prvního názoru by byla kniha inspirována tím, že ji církevní autorita dodatečně schválila jako inspirovanou *(inspirace následná, dodatečná,* inspiratio subsequens vel consequens).

Vatikánský sněm praví výslovně, že Církev nepovažuje biblické knihy, vypočítávané sněmem tridentským za posvátné a kanonické proto, že »byvše sepsány pouhou lidskou činností, byly dodatečně schváleny její autoritou . . .«[20]

Tím byl zavržen názor *L. Lessia* († 1623),[21] *Sixta ze Sieny* a *B.*

[19] ». . . supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitis ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent: secus non ipse esset auctor Sacrae Scripturae«; EB 43, n. 110; DB, n. 1952.

[20] Viz výše str. 15.

[21] Srv. jeho třetí větu, zavrženou theology v Lovani r. 1587: ». . . liber aliquis (qualis forte est secundus Machabeorum), humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testatur nihil ibi esse falsum, efficitur Scriptura Sancta«; srv. *G. Schneemann S. J.*, Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordantia initia et progressus, Friburgi Br. 1881, 357n; viz také tamtéž str. 465nn. Později *Lessius* pozměnil poněkud svůj názor v ten smysl, že kniha, sepsaná z popudu Ducha sv. (*»ex instinctu Spiritus Sancti«*), ale bez jeho zvláštní pomoci, se stává inspirovanou, když Duch sv. později prohlásí, že vše, co kniha obsahuje, je pravdivé a prospěšné k věčné spáse. Připustil tím již pohnutí vůle svatopiscovy Duchem sv., což ovšem je nutné k správnému pojmu biblické inspirace, ale přesto samo o sobě nedostačí k její podstatě. Podobně, ale jen o pouhé možnosti dodatečného schválení čili následné inspirace, mluví také

Haneberga († 1876),[22] kteří připouštěli, že kniha sepsaná pouze a jedině lidským autorem se stává inspirovanou tím, že ji Duch sv. sám nebo jeho jménem Církev jako inspirovanou schválí a zařadí do sbírky (kánonu) inspirovaných knih.

β) Druhý nesprávný, a proto zavržený názor prohlašoval za inspirovanou tu knihu, která obsahuje zjevení Boží bez jakéhokoliv bludu.[23] Podle toho stačilo by k pojmu inspirované knihy jen negativní spolupůsobení Ducha sv. (*inspiratio negativa, concomitans),* které sice stále chránilo svatopisce od omylu, ale nic by mu nevnukalo a o ničem by jej nepoučovalo, takže by se nemohl Duch sv. zváti předním a hlavním původcem bible.

Takovou negativní pomoc poskytuje Duch sv. Církvi jako dar neomylnosti, když papež nebo řádně svolaný církevní sněm stanoví závazně pro všechny jednou provždy nějakou věroučnou nebo mravoučnou pravdu. Přesto nelze přece zváti takové výroky papežovy nebo sněmu inspirovanými.

Názor o negativní inspiraci hájil zejména *Jahn* († 1816).[24] Před ním tak učil již *L. Ellies du Pin,* že inspirace je jakési osvícení, jímž se svatopisec řídí, aby při psaní něco nevynechal nebo něco bludného nepřidal.[25]

h) Podstata inspirace však přiznává svatopiscům svobodu co do

žák Lessiův *J. Bonfrère* (Bonfrerius): »Consequenter se habere posset Spiritus Sanctus, si quid humano spiritu absque Spiritus Sancti ope, directione, assistentia a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus Sanctus testaretur omnia quae in eo scripta essent, vera esse; certum est enim tunc totum hoc scriptum fore Dei verbum, et eandem infallibilem veritatem habiturum quam habent cetera quae inspiratione vel directione eiusdem Spiritus Sancti conscripta essent«; Praeloquia in Scripturam S., c. VIII, sect. 7 (MCSS I, 114). *Bonfrère* však neučil dodatečné inspiraci; viz k tomu *K. Wiedenmann S. J.*, StML VI (1874), 287.

[22] Od roku 1872 biskup ve Špýru. Srv. jeho Geschichte der biblischen Offenbarung³, Regensburg 1863, 817; ve 4. vyd. r. 1876 pozměnil *B. Weinhart* mínění Hanebergovo podle dekretu sněmu vatikánského (viz v tomto vydání str. VIII).

[23] Srv. »...nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant...«; viz EB 21, n. 62; DB, n. 1787; viz výše str. 15, pozn. 9.

[24] »Den göttlichen Beystand zur Verhütung der Irrthümer nennen wir Eingebung oder Inspiration, eine Bennenung, die der Gebrauch gestempelt hat, ob sie gleich nicht sehr passend ist, indem sie etwas positives aussagt, indessen der unterlegte Begriff negativ ist, denn eben darin unterscheidet sich diese göttliche Verwahrung vor Irrthümern von der Offenbarung, dass sie den Schriftsteller keine neue Aufschlüsse giebt, ihn nichts lehrt, sondern nur die Einmengung der Irrthümer in dasjenige, was er schon weiss, verhindert«; Einleitung in die göttlichen Bücher des A. Bundes I², Wien 1803, 93. Srv. také jeho dílo Introductio in libros V. T.², Vindobonae 1834, 31.

[25] Dissertation préliminaire I, Paris 1701, liv. 1, cap. 2, § 6—8; srv. *Bonfrère,* Praeloquia VIII, sect. 3 (MCSS, 110); *F. Girerd,* Evolution et progrès en exégèse, APhChr 3, S. II (1904), 621—633.

volby slov, uspořádání látky, co do způsobu psaní, vyjadřování a slohové dokonalosti. Vše se ovšem dělo pod vlivem Ducha sv. a nelze připustiti, že by se svatopisec vyjádřil slovy, jež by dávala jiný smysl, než který zamýšlel Duch sv. jako hlavní a přední původce biblických knih.[26]

ch) *Pius X.* zavrhl v LA desátou větu: »Inspirace knih SZ záleží v tom, že izraelští spisovatelé podávali náboženské nauky s jakéhosi zvláštního hlediska, které bylo pohanům málo známo nebo vůbec neznámo.«[27]

Rovněž týž papež zavrhl v PDG učení modernistů o inspiraci slovy: »Otážeme se, co je tedy s inspirací? Odpovídají (modernisté): Inspirace se nikterak neliší, leč snad svou silou, od onoho popudu, kterým věřící je nutkán, aby svou víru projevil slovem nebo skutkem. Cosi podobného máme při básnické inspiraci; proto říkal kdosi: ‚Je-li v nás Bůh, hýbe námi a rozehříváme se'.[28] V tom smyslu je nazývati Boha původcem inspirace posvátných knih.«[29]

Dále pokračuje papež: »Mimoto není podle modernistů v posvátných knihách místa, které by bylo prosto takovéto inspirace. Což uslyší-li kdo takové

[26] *Sýkora* poznamenává k biblické inspiraci: »Užijeme-li tedy porovnání, můžeme inspiraci či vnuknutí Boží srovnati do jisté míry s jednáním majitele závodu, když podává zprávu nějakou firmě jiné prostřednictvím svého písaře. Kterak to činí? Nejprve oznámí písaři všecko to, co chce s onou firmou sděliti, a to mnohdy i takové věci, které písař ten již zná, jen že nevěděl, že je má napsati (působení rozumu); potom vyzve ho, aby napsal ty věci jeho jménem (působí na vůli) a konečně prohlédne si dopis a po případě opraví jej, aby tam nebylo nějaké nesprávnosti. Dopis ten napsal sice písař, který vyjádřil v něm jisté věci slovy svými a formou sobě vlastní. Když pak firma druhá jej dostane, neřekne zajisté, že dostala list od písaře, nýbrž od majitele firmy prvé, ač snad ví, kdo jej sepsal. Proč? Poněvadž majitel to byl, který nejen list svým jménem napsati dal, nýbrž i obsah jeho určil a přehlédnuv jej postaral se, aby v něm nebylo nic proti jeho vůli, jest tedy předním jeho autorem, písař pak jeho pouze autorem druhotným. A podobně též všecky knihy Písma sv. byly sice napsány od lidí slovy jejich a formou jim vlastní, předním pak autorem jejich jest Bůh sám; neboť Bůh to byl, který nejen pohnul spisovatele biblické, aby jisté pravdy jménem jeho napsali, nýbrž také poučil je o tom, které pravdy mají jménem jeho napsati, a je při psaní ohránil, aby neuchýlili se od pravdy«; BČ (NZ) I, str. 46.

[27] »Inspiratio librorum V. T. in eo consistit, quod scriptores israelitae religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt«; EB 68, n. 194; DB, n. 2010.

[28] Viz *Ovid,* Fasti 6, 5.

[29] »Quaremus, quid tum de inspiratione? Haec, respondent (modernistae) ab impulsione illa, nisi forte vehementia, nequaquam secernitur, qua ad fidem suam verbo scriptore aperiendam adigitur. Simile quid habemus in poëtica inspiratione; quare quidam aiebat: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo. Hoc modo Deus initium dici debet inspirationis Sacrorum Librorum«; EB, n. 265; DB, n. 2090.

jejich tvrzení, mohl by je míti za ortodoxnější než tvrzení některých našich novějších autorů, kteří omezují poněkud inspiraci tím, že na př. připouštějí tak zvané zamlčené citace. Než to vše je klam a podvod. Pokládá-li se bible podle zásad agnosticismu za dílo lidské, sepsané od lidí a pro lidi, byť i měl theolog právo podle immanence prohlašovati ji za dílo božské, kdo tu může vůbec mluviti o omezování inspirace? A tak se modernisté sice drží povšechné inspirace posvátných knih, avšak nepřipouštějí inspiraci ve smyslu katolickém.«[30]

§ 2.

ROZSAH BIBLICKÉ INSPIRACE.

1. ROZHODNUTÍ CÍRKVE O ROZSAHU INSPIRACE.

a) O rozsahu inspirace se vyslovila Církev jasně na sněmu vatikánském: »Jestliže by někdo celé knihy Písma sv. s jeho všemi částmi, jak je vypočítal posvátný tridentský sněm, nepřijal za posvátné a kanonické, aneb popíral, že jsou inspirovány od Boha, budiž z Církve vyobcován!«[1]

Z tohoto rozhodnutí, které je článkem víry a podává církevní nauku o inspiraci a jejím rozsahu, vyplývá, že *biblická inspirace se vztahuje na všechny části Písma sv. bez výjimky.* Sněm vatikánský, opíraje se o jednomyslný souhlas křesťanské tradice, nečiní rozdílu mezi částmi věroučnými a mravoučnými, hlavními a podřadnými, náboženskými a světskými.

Inspirace se vztahuje nejen na hlavní části, nýbrž stejně i na věci podřadné, o nichž se svatopisec zmiňuje jen mimochodem.[2]

[30] »De qua praeterea inspiratione modernistae addunt, nihil omnino esse in Sacris Libris, quod illa careat. Quod cum affirmant, magis eos crederes orthodoxos esse quam recentiores alios, qui inspirationem aliquantum coangustant, ut, exempli causa, cum tacitas sic dictas citationes invehunt. Sed haec illi verbotenus ac simulate. Nam si Biblia ex agnosticismi praeceptis indicamus, humanum scilicet opus, ab hominibus pro hominibus exaratum, licet ius theologo detur ea per immanentiam divina praedicandi; qui demum inspiratio coarcitari possit? Generalem utique modernistae Sacrorum Librorum inspirationem asseverant; catholico tamen sensu nullam admittunt«; EB, n. 266; DB, n. 2090.

[1] »Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris er canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit: anathema sit!« DB, n. 1809; viz také tamtéž, n. 783n.

[2] »Itaque sive mythos sive legendas sive traditiones populares, sive historiam veterem sive historiam orientalem, sive aliud quid simile dixeris, si his

b) *Sv. Pavel píše:* »Veškeré Písmo[3] od Boha vdechnuté jest užitečno k učení, ke kázání, k napravování, k výchově ve spravedlnosti« (2 Tim 3, 16); a na jiném místě: »Neboť cokoliv bylo napsáno, k našemu poučení bylo napsáno, abychom trpělivostí a útěchou Písma měli naději« (Řím 15, 4).

2. BLUDNÉ NÁZORY O ROZSAHU INSPIRACE A JEJICH PROTIDŮKAZY.

A) *Zúžení rozsahu biblické inspirace.*

a) *Je proti stálému učení Církve zužovati rozsah inspirace jen na věci víry a mravů.*

Poněvadž tridentský sněm ustanovil, aby nikdo nevykládal Písmo sv. *»ve věcech víry a mravů, patřících k obsahu křesťanské nauky, proti tomu smyslu, který předkládala a předkládá svatá matka Církev... ani proti jednomyslnému souhlasu Otců...«*[4] a vatikánský sněm stanovil jako článek víry (dogma fidei), že římskému papeži přísluší *»při prohlašování nauky víry a mravů«* dar neomylnosti,[5] domnívali se mnozí, že také biblická inspirace se vztahuje pouze na části věroučné a mravoučné.

Třeba ovšem těmto rozhodnutím správně rozuměti. Tridentský sněm mluví tu pouze o výkladu Písma sv., ale nikoliv o inspiraci, kterou vztahuje na všechny knihy se všemi částmi.[6] Sněm vatikánský mluví zase jen o neomylnosti římského papeže; a neomylnost je přece odlišná od inspirace.[7]

b) Zúžený rozsah inspirace pouze na věci víry a mravů hájil ze starších theologů *Jindřich Holden* († 1662), doktor sorbonský, který napsal o inspiraci: »Tato zvláštní pomoc Boží, udělená spisovateli kteréhokoliv spisu, jejž přijímá Církev za slovo Boží, vztahuje se toliko na ty části, které jsou buď čistě náboženské, nebo mají k nim nějaký nejbližší nebo nutný vztah; v těch částech, jež nejsou podstatným obsahem spisovatelovým nebo jež se vztahují na jiné věci, myslíme, že přispěl Bůh spisovateli svou pomocí jen tolik, kolik se jí dostává ostatním zbožným spisovatelům.«[8]

nominibus agere studes opinionem, qua Deus dicitur potuisse inspirare errores, saltem in rebus accidentalibus et nullius ad salutem momenti, a traditione catholica constanti et communioni recedis, quae docet non res principales et substantiam narrationis debere veram, sed omnia et singula, quae affirmantur...« (*Pesch,* De inspiratione,[2] 552).

[3] V řeckém znění πᾶσα γραφή (*všecko Písmo*) bez členu znamená: každé místo v Písmě sv.

[4] DB, n. 786 a 1788.

[5] DB, n. 1839.

[6] Srv. *Dehm,* l. c. str. 672—682.

[7] Srv. výše str. 18, β).

[8] Divinae fidei analysis, Parisiis 1652, I, c. 5, lect. 1.

V XIX. století tak zužovali rozsah inspirace z katolíků: *A. Rohling,*[9] *Lenormant*[10] a *d'Hust.*[11]

Kardinál *J. H. Newman* († 1890) vyňal z rozsahu inspirace věci podřadné, mimochodem řečené *(»obiter dicta«)*, menšího významu, které nepatří k podstatě Písma sv. a ani nemají spojení s věroučnými nebo mravoučnými částmi bible.[12]

Podle *Newmana* není na př. inspirována zmínka, že pes Tobiášův vrtěl ocasem (Tob 11, 9), nebo že Pavel zanechal plášť v Troadě (2 Tim 4, 13) a p.

Salv. de Bartolo nevztahoval inspiraci na místa pojednávající o světských věcech.[13] *P. Semeria*[14] a *P. Savi*[15] popírali zase rozsah inspirace na těch místech, která se obsahem nevztahovala k nábožensko-mravnímu obsahu bible a hájili, že na takových místech ponechal Bůh každému svatopisci svobodné rozhodnutí při psaní.

[9] Die Inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freiere Forschung, NO XVIII (1872), 97—108. Jeho názor důkladně rozebral a vyvrátil *I. Rebbert,* Die Inspiration der Bibel in Dingen der natürlichen Erkenntnis, tamtéž str. 337—357. Na to odpověděl *Rohling,* tamtéž str. 385—394, 432. Srv. také *Franzelin,* De divina traditione . . .², str. 520—537.

[10] »Les décisions de l'Eglise n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion, touche à la foi et aux moeurs, c'est à dire seulement aux enseignements surnaturels contenus dans les Ecritures. Pour les autres choses le caractère humain des écrivains de la Bible se retrouve tout entier«; Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des pouples orientaux I, Paris 1880, v předmluvě str. VIII. Tento spis byl dán r. 1887 na index zakázaných knih. Názory *Lenormantovy* vyvrátili: *Fr.. Hummelauer,* StML XXI (1881), 348—362, 448—456; *H. Lefebore,* RCL 1880, 485—510.

[11] La question biblique, Cor 1893, 201—265.

[12] NCR LXXXIV (1884), 185—199; francouzský překlad vyšel v Cor II (1894), 682—694 a samostatně jako L'inspiration de l'Ecriture Sainte, Paris 1884. Mínění *Newmanovo* vyvrátili: *I. Bruckner,* L'étendue de l'inspiration des livres saints, Con N. S. II (1884), 529—545; III (1885), 117—142; Questions actuelles d'Ecriture Sainte, Paris 1895, 54—90; *Fr. Schmid,* Controversen über die Inspiration, ZkTh X (1886), 142—162. Srv k tomu také *Corluy,* ScC VII (1893), 481—507.

[13] »La divina ispirazione o l'intervento soprannaturale non si estende agli elementi accessorii dei fatti narrati nei libri della Santa Scrittura. Non vi ha ispirazione o intervento soprannaturale nelle maturie estranee all' ordine religioso«; I criterii teologici, Torino 1888, crit. 9, prop. neg. 2. Ve francouzském vydání se poněkud opravil: »L'inspiration est à son minimum dans les matières d'ordre extra-religieux, et ce minimum d'inspiration ne garantit pas l'infaillibilité de la coopération humaine«; Les critères théologiques, Paris 1889, 254. Původní kniha byla dána r. 1891 na index zakázaných knih a vyšla opravena v Římě r. 1904 jako Nuova esposizione dei criterii teologici.

[14] »Il faut toujours distinguer, dans l'Ecriture entre ce que Dieu a fait faire, et ce qu'il a simplement laissé faire à l'homme . . . tout ce qui était nécessaire pour que le livre obtînt son but, c'est à dire pour qu'il fût tel quel Dieu le voulait; Dieu l'a fait faire; tout ce qui était indifférent à ce but, Dieu l'a laissé faire«; RB II (1893), 434n.

[15] ScC VII (1892—1893), 289—301.

Tak smýšlel zprvu také *J. Diderot,*[16] který však po vyjití okružního listu papeže *Lva XIII.* PD odvolal své mínění.[17]

c) Všechny tyto názory, ať jakkoliv omezují a zužují rozsah biblické inspirace, odporují stálému podání Církve, která učila a učí, že celé Písmo sv., se všemi částmi, nic z něho nevyjímajíc, je stejně inspirováno Duchem sv.

Je pravda, že Církev dosud výslovně neprohlásila za článek víry učení o všeobecném rozsahu inspirace, ale zahrnutě (implicite) je přece stanovila v dekretu vatikánského sněmu, učíc, že »celé knihy se všemi částmi« je nutno přijmouti za posvátné a kanonické.[18]

Ve slovech zmíněného dekretu není ani nejmenší zmínky o zúžení inspirace pouze na části věroučné a mravoučné nebo na části náboženského obsahu vůbec. Církev také nikdy nečinila v bibli rozdílu co do rozsahu inspirace mezi částmi prvotnými a druhotnými nebo hlavními a vedlejšími, mezi místy obsahu náboženského a světského.

d) Ani *u Otců* nenajdeme nikde tohoto rozlišování, nýbrž naopak se Otcové jednomyslně shodují v tom, že Písmo sv. je až do posledního písmene slovo Boží nebo slovo Ducha sv.

Sv. Řehoř Naz.: »My vztahujeme pozornost Ducha sv. na každé písmeno nebo čárku.«[19]

Podle *sv. Basila* ani jediné písmenko není v bibli zbytečné, poněvadž je bible inspirována.[20]

Sv. Jan Zlat.: »Učíme vás, že ani malá věta, ani jediné písmenko v Písmě sv. se nesmí pominouti. Nejsou to slova jakákoliv, nýbrž slova Ducha sv.«[21] A světec kárá ty, kteří přecházejí poslední část listu sv. Pavla Římanům, poukazujíce na ni jako na zbytečnou, poněvadž obsahuje pouze seznam jmen, z čehož čtenář nemá užitku.[22]

O sv. Jeronymovi píše *Benedikt* XV. v SP, že učí, co je všem svatopiscům společné, že při psaní šli za Duchem Božím, takže třeba míti Boha za přední příčinu každého smyslu a všech myšlenek Písma.[23]

e) Totéž hájí všichni scholastičtí theologové se sv. *Tomášem Akv.*

Melchior Canus vyznává: »Sami tedy přiznejme, že jednotlivé části ať již velké nebo malé napsali svatopisci z vnuknutí Ducha sv. To jsme od Otců

[16] Logique surnaturelle subjective, Paris 1891, 103.

[17] Traité de la Sainte Ecriture d'après S. S. Léon XIII, Paris 1894.

[18] DB, n. 1809; srv. výše str. 15.

[19] Orat. apol. II, 105; PG 35, 504.

[20] In Hexaemer. hom. 6, n. 11; PG 29, 144.

[21] Hom. 15 in cap. 2 Gen. n. 1; PG 53, 119.

[22] Hom. 31 in ep. ad Rom. n. 1; PG 60, 667.

[23] » . . . quod omnibus sacris scriptoribus commune est, ipsos in scribendo Dei Spiritum secutos, ut omnis sensus omniumque sententiarum Scripturae Deus causa princeps habendus sit«; AAS 1920, str. 389.

přijali; to je vloženo a jaksi vryto do duší věřících; to i my musíme míti za pravdu, zvláště když Církev je nám v tom učitelkou a vůdkyní.«[24]

Sv. Robert Bellarmin pokládá za bludné mínění těch, kteří tvrdí, že v listech Pavlových a v jiných biblických knihách není vše napsáno z vnuknutí Ducha sv., nýbrž že je tam leckde obsaženo něco výlučně lidského bez přispění Ducha sv.[25]

f) Nelze proto tvrditi, že by inspirace některých věcí jen mimochodem zmíněných (»obiter dicta«) byla zbytečná, ba dokonce nedůstojná Boha.

Papež *Lev XIII.* vykládá v PD autenticky nauku vatikánského sněmu o rozsahu inspirace, a vyvrátil tak všechny nesprávné výklady a názory. Píše: »Bylo by rozhodně hříchem omezovati inspiraci toliko na některé části Písma sv. nebo domnívati se, že sám svatopisec pobloudil. Nelze připustiti důvodu těch, kteří si pomáhají z obtíží neváhajíce tvrditi, že inspirace se vztahuje jen na věci víry a mravů, avšak na nic jiného; neboť pokládají za nesprávné, když se jedná o pravdivost myšlenek, pátrati po tom, co Bůh řekl, nýbrž spíše uvažovati, proč tak řekl. Neboť všechny a celé knihy, které Církev přijímá jako posvátné a kanonické se všemi svými částmi, byly sepsány z vnuknutí Ducha sv.«[26]

Pius X. zavrhl jako blud v LA 11. větu: »Božská inspirace se nevztahuje na celé Písmo sv. tak, aby ochraňovala ode všeho omylu všech i jednotlivých jeho částí.«[27]

g) Proto zamítáme všechny názory zužující rozsah biblické inspirace a učíme ve smyslu Církve, že inspirace se vztahuje na celé Písmo sv. a na všechny jeho jednotlivé části. Není tudíž v Písmě sv. ani nejmenšího místa, na něž by se inspirace nevztahovala. Tato pravda je podkladem jiné pravdy, která je nutným důsledkem inspirace: Písmo sv. je prosto bludu.

Bylo by sice možno na některých biblických místech přesně odděliti části obsahu náboženského a světského, ale většinou bylo by těžko určiti přesné hranice. Nastal by tím jen zmatek a nejednota v rozhodování a v rozlišování

[24] De locis theol. II, 17, 3.

[25] De verbo Dei I, 6.

[26] »Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. Nec enim toleranda est eorum ratio, qui ex istis difficultatibus se expediunt id nimirum dare non dubitantes inspirationem ad res fidei morumque, nihil praeterea pertinere, eo quod falso arbitrentur, de veritate sententiarum cum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur, quam ob causam ea dixerit. Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante conscripti sunt«; EB 42, n. 109.

[27] »Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat«; EB, n. 195; DB, n. 2011.

náboženských prvků v bibli od prvků čistě světských. Bůh by nám musil dáti nějaký prostředek nebo sudidlo, podle něhož bychom jistě a neomylně dovedli rozeznati inspirované části od neinspirovaných. Takového sudidla však nemáme, a ani nepotřebujeme, když jsme Církví přesvědčeni o všeobecném rozsahu inspirace.

B) *Strohá inspirace slovná.*

a) Dále třeba pojednati o tom, jaký vliv měla inspirace na jednotlivá slova v bibli čili zda se vztahuje inspirace i na jednotlivá slova tak, že Bůh by byl předním původcem každého biblického slova, jehož použil svatopisec. Mluvíme o slovné biblické inspiraci (inspiratio verbalis).

Předem nutno stanoviti výměr slovné inspirace. Ve výměru slovné inspirace nejsou theologové zajedno. Jedni definují slovnou inspiraci jako diktování jednotlivých slov se strany Boží, takže by Duch sv. přímo vnukal nejen obsah inspirace, nýbrž i každou větu a jednotlivá slova; svatopisci by byli jen písaři Božími, kteří by psali sice věrně, ale jen mechanicky, co jim Duch sv. diktoval. Takovou inspiraci nazýváme *slovnou inspiraci strohou nebo mechanickou* (inspiratio verbalis mechanica).

b) Strohé inspiraci slovné učila helenistická filosofická škola alexandrijská, podle níž bylo celé Písmo sv. sepsáno Duchem sv., takže vylučovalo jakoukoliv spolupráci lidskou mimo vlastní písemné zaznamenání toho, co chtěl Duch sv., aby bylo napsáno.[1]

Podobně smýšlel *Fredegisus* († 834), anglický učitel na dvoře Karla Vel.,[2] jemuž lyonský biskup *Agobardus* († 840) právem vytýká upřílišněné hájení inspirace slovné.[3]

Rovněž starší protestanté, vyjma *Luthera,* chápali slovnou inspiraci v nejužším významu; na př. *Jan Buxtotf starší* († 1629) a jeho *syn Jan* († 1664), *J. Gerhardus* († 1657), *Guisbert Voetius* († 1676), *Quenstedt, J. G. Carpzov* († 1767) a jiní; koncem XIX. stol. ze-

[1] Tak na př. *Filo* (viz Quis rer. div. heres, § 52n; vydal *Mangey* 510 n); *Josef Flavius* (Antiq. IV, 6, 5). Srv. také *J. B. Frey,* RB N. S. XIII (1916), 496 n; *W. S. Reilly,* tamtéž XIV (1917), 492 n.

[2] Nástupce Alkuinův; později opat u sv. Martina v Toursu a pak kancléř Ludvíka Pobožného.

[3] »Apparet etiam ex his verbis vestris, quod ita sentiatis de prophetis et apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus Sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit. Restat ergo, ut sicut ministerio angelorum vox articulata formata est in ore asinae, ita dicatis formari in ore prophetae«; Lib. adv. Fredegisum, n. 12; PL 104, 166.

[4] Srv. *H. Grisar S. J.*, Luther II, Freiburg i. Br. 1911, 709 n.

jména *W. Rohnert*;[5] z nejnovějších *Dienemann*.[6] Ti rozšiřovali inspiraci až i na čárky v bibli. *Voetius* pokládal za inspirovanou také interpunkci.

Carpzov píše: »Bůh bezprostředně všechno vnukl a řídil ruku svatopisců tak, že psali neomylně, a přece ničím nepřispěli k Písmu, leč pérem písařovým; odtud vyvěrá z inspirace všechno, i jednotlivosti, samá písmenka, hlásky a čárky.«[7]

c) Toho mínění bylo také několik vynikajících theologů katolických jako na př.: *Bannez, Řehoř z Valence, Estius, Billuart*,[8] kardinál *Toletas, Suarez*.[9]

Různost v podání a zvláštnosti slohové v jednotlivých biblických knihách vysvětlovali tím, že se Bůh přizpůsobil individuálním vědomostem a schopnostem inspirovaného pisatele.

d) *Dnes je mínění o strohé inspiraci biblické již opuštěno a všeobecně se má za to, že k podstatě biblické inspirace není nezbytně nutno, aby byla i jednotlivá slova přímo vnukána Duchem sv.*

C) *Vyvrácení strohé slovné inspirace.*

a) Jistě jsme blíže skutečnosti, vymezíme-li proti strohé inspiraci slovné rozsah inspirace tak, že Duch sv. zůstává skutečně hlavním a předním původcem Písma sv., ale že také svatopisec činně spolupůsobil na sepsání biblických knih.

Pak stačí zdůrazniti, že Duch sv. vnukl svatopiscům myšlenky, pohnul je ku psaní, při psaní je chránil, aby náležitě vyjádřili slovy všechno to, co chtěl, aby bylo napsáno, aby vyvolali v čtenáři tentýž smysl, který do Písma vložil Duch sv. Více není k pojmu biblické inspirace potřeba. A není více třeba ani k splnění účelu Písma sv., neboť mělo-li býti dosaženo účelu Písma sv., nábožensko-mravního vzdělání, stačilo, aby byly tyto pravdy neomylně a vhodně napsány.

Třeba dále uvážiti, že Bůh ve své nekonečné moudrosti a prozřetelnosti činí jen to, co je potřebné a užitečné. Výběr slov a zevnější forma řeči závisí na spisovatelových schopnostech, jichž užívání inspirace ani nezmenšuje ani nepotlačuje.

Správně poznamenal *J. Fr. Marchini:* »Nesmí se říci, že Duch sv. odňal apošto-

[5] Die Inspiration der Hl. Schrift und ihre Bestreiter, Leipzig 1889.
[6] Die Verbalinspiration, EK LXXXI (1907), 31—33.
[7] Critica sacra V. T.², Lipsiae 1748, 44 n.
[8] Viz *Aug. Merk,* IB, str. 49.
[9] »Est Scriptura instinctu S. Spiritus scripta dictantis non tantum sensum, sed etiam verba;« De fide, sec. 3, n. 3.

lům nebo prorokům užívání rozumu, paměti a úsudku; toho všeho přece při psaní použili.«[1]

b) Písmo sv. vyvrací samo co nejpádněji strohou inspiraci slovnou.

α) Jednotlivé knihy se od sebe znatelně liší co do vnějšího podání, užití slov, rčení, slohu, takže lze podle vnější formy usuzovati na vzdělání a slohovou obratnost toho či onoho svatopisce.

Tak *sv. Jeronym* usuzuje podle slohu svatopisců, že Isaiáš byl muž vznešený, jelikož v jeho slohu není nic nízkého a hrubého,[2] Jeremiáš zase více muž řeči lidové;[3] Amos vynikal vědomostmi, ale byl nezkušený ve slově. O sv. Pavlu napsal, že měl hluboké a bohaté vědomosti, ale nedovedl jich vždy dokonale vyjádřiti.

β) Jak bychom vysvětlili různou jazykovou cenu jednotlivých biblických knih, které přece nejsou prosty mluvnických chyb a co do zevní formy jsou někde méně dokonalé, kdyby byla odůvodněna strohá inspirace slovná. Pak by všechny biblické knihy musily býti co do zevní formy na stejné slohové výši. Skutečnost však dosvědčuje pravý opak.

γ) Sami svatopisci omlouvají své nedokonalosti a poukazují na práci, kterou měli při sepisování, čehož by nebylo, kdyby Duch sv. byl jediným autorem i jednotlivých slov a svatopisci plnili jen úkol písaře.

Autor 2 Mach (15, 29) se omlouvá: »Jestliže dobře jest (napsáno) a jak se na vypravování sluší, jest přání mé splněno; pak-li méně vhodně, buď mi prominuto.«

Na jiném místě (2 Mach 2, 27): »My sami ovšem, kteří jsme se podjali této práce zkracovací, neuvázali jsme se v práci lehkou, ale ve věc plnou bdění a potu.«[4]

Sv. Pavel: »Neboť myslím, že jsem nezůstal v ničem za těmi nadapoštoly a jsem-li nevycvičen v řeči, přece ne v poznání.« (2 Kor 11, 5 n).

δ) Novozákonní svatopisci neudávají vždy výroků ze SZ doslovně, nýbrž je upravují podle řeckého překladu. Jistě by toho neučinili, kdyby byli přesvědčeni o strohé slovné inspiraci SZ.

Na př.: *Sv. Pavel* píše v Řím 9, 33: »Hle, kladu na Sioně kámen úrazu a skálu pohoršení a nikdo, kdo v něho věří, nebude zklamán.« Výrok je volně sestaven dílem z Is 8, 14, dílem z Is 28, 16. Předpověď prorokova se splnila na Kristu, a proto sv. Pavel spojil oba prorokovy výroky a vytvořil si z nich vlastní, ovšem co do smyslu týž.

ε) Jednu a tutéž událost podávají svatopisci různě.

Na př.: V NZ čteme o ustanovení Svátosti Oltářní čtyřikráte, ale vždy s jistými odchylkami. Kdyby názor o strohé inspiraci byl správný, musila by tu býti jistá shoda i ve slovech, aspoň na tak důležitém místě, jako je zpráva o ustanovení Svátosti Oltářní.

[1] De divinitate sacrorum Bibliorum, Taurini 1777 (MCSS III, str. 84).
[2] In Is praef.; PL 25, 825.
[3] Prol. in Jer.; PL 28, 903.
[4] Autor naráží na rozvláčné dějiny Jasonovy, z nichž chce podati jen výtah.

c) Církev pokládá schválené překlady také za Písmo sv. O Vulgatě *Jeronymově* to prohlásil tridentský sněm výslovně,[5] a přece *sv. Jeronym* sám se přiznává, že překládal více podle smyslu než podle slov.

Překlady samy o sobě nejsou již inspirovány, mají jiná slova, rčení, vazby podle charakteru řeči, do níž jsou pořízeny.[6] Kdyby strohá inspirace byla správná, neměli bychom vlastně Písma sv. vůbec, poněvadž se nám jeho prvopis (autograf) nedochoval.

d) Zastánci strohé inspirace slovné se často dovolávají biblického rčení: »Toto praví Hospodin«, »napiš slova, která jsem k tobě promluvil,« »napsal řeči Hospodinovy« (srv. Jer 36, 1. 2. 4; Ž 44, 1 a jj.).

Tato rčení znamenají pouze, že Bůh dal svatopiscům myšlenky, někdy jim vnukl i slova, ale nelze tím opírati mínění o strohé inspiraci jako diktování jednotlivých slov se strany Ducha sv.

Dále poukazují i na výroky některých Otců. Je pravda, že některé výroky Otců samy o sobě by mohly nasvědčovati strohé inspiraci,[7] ale dlužno je vykládati podle souvislosti a bráti je jako řečnickou nadsázku. Všichni Otcové, i ti, které berou obyčejně obhájci strohé inspirace za své ochránce, jsou daleko učení o strohé inspiraci a pokud se tak vyjadřují, činí to jen z velké úcty k Písmu sv. zdůrazňujíce jeho předního a hlavního původce — Boha.

e) *Strohou inspiraci biblickou zavrhují dnes katoličtí theologové bez výjimky.* Neboť takto inspirovaná kniha byla by výlučně jen dílem božským a svatopisec by neměl mimo mechanické napsání diktovaného slova na sepsání knihy vůbec podílu. Sbírání látky, pátrání v pramenech a ostatní práce svatopiscova by byla podle strohé inspirace zbytečná a Bůh by pak musil býti i původcem nedokonalostí a zdánlivých rozporů v bibli, což ovšem nelze připustiti. Je tedy plným právem tento upřílišněný a výstřední názor zamítnut a opuštěn.

3. NÁZOR FRANZELINŮV NA SLOVNOU INSPIRACI.

a) Někteří theologové zavrhují jakoukoliv slovnou inspiraci.

[5] 8. dubna 1546 ve IV. sedění; viz DB, n. 785.

[6] *Vosté* poznamenává: »Transcriptiones autem et versiones sunt inspiratae propter apographum et in quantum reddunt eum ... transcriptiones et versiones sacrorum librorum vere Scriptura sacra sunt et quidem inspirata, mediate tamen.« (Utrum amanuensis ..., str. 64.)

[7] Srv. výše výroky Otců str. 23 d).

Tak již *Leonard Lessius S. J.* († 1623) stanovil tuto zásadu: »Aby bylo něco považováno za Písmo sv., není nutno, aby byla jednotlivá slova Duchem sv. inspirována.«[8]

b) Tuto zásadu propracoval kardinál *I. B. Franzelin S. J.* († 1883). Rozeznává v Písmě sv. dvojí prvek: *formální,* t. j. obsah biblických knih (elementum formale), a *materiální,* t. j. zevnější formu, věty a slova (elementum materiale). První prvek připisuje Duchu sv., druhý ponechává svobodnému výběru svatopiscovu, jejž Duch sv. pouhou negativní pomocí chránil od omylů ve vybírání slov, aby inspirovaný obsah nepodal nevhodným nebo nepřiměřeným způsobem. Bůh dal nadpřirozeným osvícením poznati svatopiscům to, co chtěl, aby bylo lidstvu oznámeno, svou milostí pohnul jejich vůli, aby to napsali, a při psaní je chránil, aby smysl jím zamýšlený zaznamenali bez omylu.[9]

Franzelin rozlišuje při inspiraci dvojí činnost Boží: *positivní a vnitřní,* jež se vztahovala na rozum a vůli svatopiscovu a určovala prvek formální; *negativní a zevnější,* která byla jen ochranou před omylem. Jako člověk se právem nazývá původcem knihy, když dal jejímu pisateli myšlenky, nechávaje mu na vůli výběr jednotlivých slov a vět, tak jest i Duch sv. předním původcem Písma sv., pokud vnukl svatopiscům pravdy, jež chtěl lidstvu sděliti, a pokud svatopisce při psaní chránil, aby ony inspirované pravdy byly také vhodně a přiměřeně písemně zaznamenány.

c) Podle Franzelina učí tak i jiní, zejména: *Fr. Schmid,*[10] *G. I. Crets O. Praem.,*[11] *E. Grandclaude,*[12] *kardinál G. Mazzella,*[13] *J. Brucker,*[14] *J. Knabenbauer S. J.,*[15] *L. de San,*[16] *S. Schiffini*

[8] »Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium, singula eius verba inspirata a Spiritu sancto;« srv. *Jos. Kleutgen S. J.*, R. P. Leon. Lessii S. J. theologi, De divina inspirationis doctrina (u *G. Schneemanna,* Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus, 1881, str. 463n).

[9] *Franzelin,* De divina traditione . . .[4], str. 317. Podobný názor o inspiraci měl již *J. F. Marchini* (De divinitate sacrorum Bibliorum, Taurini 1777 [MCSS III, str. 84]).

[10] De inspiratione . . ., str. 350nn.

[11] De divina . . . str. 105—127.

[12] La question biblique d'après une nouvelle école d'apologistes chrétiens, Paris 1893, 62—66.

[13] De virtutibus . . .,[4] str. 523—526.

[14] Questions actuelles d'Ecriture Sainte, Paris 1895, 24—53; E LXX (1897), 113—119; L'Eglise et la critique biblique, Paris 1908, 35—78.

[15] StML LIII (1897), 76n.

[16] Tractatus de divina Traditione et Scriptura, Brugis 1903, 241—255.

S. J.,[17] *Fr. Vigouroux*,[18] *Cornely-Hagen S. J.*,[19] *Ch. Pesch S. J.*;[20] k nimž se druží také: *Fr. Hettinger*,[21] *Trochon*,[22] *Székely*,[23] *H. Van Laak S. J.*,[24] *Dorsch S. J.*,[25] *Aug. Merk S. J.*,[26] *G. M. Perrella*;[27] z českých biblistů: *Hejčl*[28] a *Sýkora*.[29]

Všichni tito odmítají strohou inspiraci slovnou a hájí, že nenáleží k podstatě inspirace, aby byla všechna jednotlivá slova inspirována Duchem sv. Slovnou inspiraci tedy chápou v užším významu jako diktování jednotlivých slov, takže vlastně popírají strohou inspiraci slovnou.

Hurter prohlašuje: »Z rozboru katolické nauky o inspiraci vysvítá, že diktování slov nepatří nezbytně k podstatě inspirace.«[30]

Připouštějí ovšem, a to správně, že určitá slova věroučně důležitá, na př. slovo λόγος (Slovo — druhá božská osoba), byla Duchem sv. zvláště vnuknuta.

Mazzella dodává: »Na některých místech Písma sv., kde se předkládá na př. nějaké tajemství ve vlastním smyslu, mohl Bůh vnuknouti i jednotlivá slova.«[31]

Ostatně také učí, že příslušelo Boží pomoci, aby zabránila jakýkoli omyl při výběru slov, jež by mohla změniti smysl zamýšlený Duchem sv.

4. NOVĚJŠÍ NÁZOR NA SLOVNOU INSPIRACI.

a) Názor *Franzelinův* nebyl přijat všeobecně a veliká část katolických theologů hájí nyní zase slovnou inspiraci, ale v docela jiném smyslu než pouhé diktování slov.

Poukazují na to, že činnost Boží, která při inspiraci povznáší a řídí schopnosti svatopiscovy k sepsání knihy, se musí dotýkati především účinku, t. j. sepsání knihy. Kdyby se podle *Franzelina*

[17] Divinitas Scripturarum . . ., str. 241n; přiznává také, že mínění o strohé slovné inspiraci je také velmi pravděpodobné (l. c. str. 242).

[18] Manuel biblique I,[13] 55—61.

[19] Introductionis compendium,[8] str. 689n.

[20] De inspiratione,[2] n. 482—487; Supplementum, n. 5—8.

[21] Lehrbuch der Fundamentaltheologie,[2] Freiburg i. Br. 1880, 677n.

[22] Introduction générale I, Paris 1901, 79nn.

[23] Hermeneutica, str. 197n.

[24] De S. Scripturae inspiratione atque inerrantia, Romae 1910.

[25] De inspiratione S. Scripturae tractatus dogmaticus,[2] Oeniponte 1926.

[26] IB, str. 54n.

[27] DTh 33 (1930), 189—197.

[28] K III, S. XXI (1900, I), 115—132, 223—250, 326—341.

[29] BČ (NZ) I, str. 46.

[30] Theologia dogmatica I, Oeniponte 1896, 182.

[31] De virtutibus . . .,[4] str. 526.

rozlišování mezi prvkem formálním (obsahem a myšlenkami) a materiálním (slovy a větami) rozumělo v užším významu, pak nutno názor Franzelinův zamítnouti. Neboť inspirace byla by jen sdělení a vnuknutí pravd od Boha, a člověk by tyto pravdy prostě přijímal. Co do prvku formálního byl by svatopisec zcela pasivní a Bůh by byl výlučně jediným původcem bible. Pak by se ovšem inspirace v tomto smyslu nelišila valně od zjevení, neboť vnukání myšlenek a mluva Boží k lidem je druhem zjevení.[1]

Složení knihy a její zevnější vlastnosti co do výběru slov, vět, rčení, čili podle *Franzelina prvek materiální*, by byly zase výlučně dílem lidským. Svatopisec píšící knihu by nebyl již nástrojem, poněvadž osoba nebo věc nenazývají se nástrojem, pokud pouze přijímají, nýbrž pokud také jednají. Tak by každá biblická kniha byla výlučně božského původu co do obsahu, výlučně lidského původu co do složení a sepsání.

Proti tomu však třeba uznati, že myšlenky samy ještě netvoří knihu. K podstatě knihy patří, aby myšlenka byla zaznamenána také písemně. Proto svatopisec nepřijímal jen pod vlivem Božím myšlenky a věci zamýšlené Bohem jen jako pravdy Boží, nýbrž tak, aby je také napsal. Také sepsání té či oné knihy, těch či oněch pravd bylo přímo zamýšleno Duchem sv., který chtěl, aby ony pravdy, ale pouze ony, byly též písemně zaznamenány.

b) Proto činnost Boží, jak se jeví při inspiraci, povznáší a řídí schopnosti svatopiscovy, ale tak, že musí nutně působiti také na účinek, t. j. na sepsání knihy. Tedy vše, cokoliv svatopisec činil při sepisování knihy, činil jen pod vlivem inspirace; takže celý účinek je zároveň účinkem příčiny hlavní i nástrojné, čili původcem celého Písma sv. je Bůh a člověk zároveň. Negativní pomoc Boží, jež měla uchrániti svatopisce jen omylu při volbě slov, nedostačuje. To je základem názoru na slovnou inspiraci u odpůrců Franzelinových, kteří sice hájí slovnou inspiraci, ale ve smyslu výše vyloženém.[2]

c) Obhájci této slovné inspirace jsou zvláště:[3] *Scheeben,*[4] *Heindrich,*[5] *C. de Schäzler,*[6] *Fr. Fernandez,*[7] *H. Schell,*[8] *Th. Pègues,*[9]

[1] Poukazuji na *Franzelina,* který napsal: »Si revelatio intelligitur sensu minus stricto sed frequentissimo, veritatis propositio ab ipso Deo facta, sane inspiratio quaevis ad scribendos libros sanctos est revelatio«; l. c., 322.

[2] Viz sub a), b). Zastánci tohoto názoru nazývají svůj názor »novějším názorem« na slovnou inspiraci.

[3] Jsou to zvláště theologové z řádu dominikánského, ač starší hájili většinou slovnou inspiraci v užším smyslu jako pravděpodobnější; viz o tom *Pesch,* De inspiratione,[2] 479 v pozn.

[4] Dogmatik I, Freiburg i. Br. 1873, 155.

[5] Dogmatische Theologie I², Mainz 1881, 721n.

[6] Introductio in Theologiam dogmaticam ad mentem D. Thomae Aquinatis,

E. Levèsque,[10] *C. Chauvin,*[11] *M. I. Lagrange,*[12] *Grannan,*[13] *D. Zanecchia,*[14] *Calmes,*[15] *P. Mannens,*[16] *E. Granelli,*[17] *R. Schultes,*[18] *O. Engel,*[19] *L. Haskspill,*[20] *H. A. Poels,*[21] *R. Fei,*[22] *A. Cellini,*[23] *H. Pope,*[24] *H. Merkelbach,*[25] *J. Jacóme,*[26] *G. Van Noort,*[27] *Lud. Billot,*[28] *Ed. Hugon,*[29] *Ad. Tanquerey,*[30] *M. Sales,*[31] *H. Pérennes,*[32] *H. Höpfl,*[33] *J. Renié,*[34] *A. Colunga,*[35] *I. Prado,*[36] *J. M. Vosté;*[37] nejnověji jsou nadšenými zastánci této slovné inspirace *Lusseau* a *Collomb.*[38]

d) Správnost tohoto názoru na slovnou inspiraci odůvodňuje její obhájce *Höpfl O. S. B.* takto:[39]

vydal po smrti autorově *Th. Esser* v Řezně 1882, 79nn.

7 RA VII (1884), 343nn; VIII (1885), 19nn.

8 Katholische Dogmatik I, Paderborn 1889, 106n.

9 RTh III (1895), 159n.

10 RB IV (1895), 40—53.

11 L'inspiration..., str. 48—51, 157—165; Leçons d'introduction générale, Paris 1898, 58—62.

12 RB V (1896), 214n; srv. tamtéž N. S. IV (1905), 563—571.

13 The Twofold autorship of sacred Scripture, CUB III (1897), 151.

14 Divina inspiratio..., str. 207—230.

15 Qu'est-ce que l'Ecriture sainte?² Paris 1901, 54—62.

16 Theologia fundamentalis, Ruremundae 1901, 204.

17 DTh II S. III (1902), 211—223, 331—340, 433—444.

18 JPhspTh XVI (1902), 80—95; De Ecclesia catholica (2. vyd. pořídil *Edm. Prantner* 1931), str. 506n.

19 Pb XVII (1905), 492—500.

20 L'inspiration scripturaire à propos d'un livre récent, BLE 1905, 46 v pozn. 2.

21 History and Inspiration, CUB XI (1905), 58 v pozn. 1.

22 De Evangeliorum inspiratione..., Paris 1906.

23 Prapaedeutica biblica II, str. 60—81.

24 IthQ, Roma 1912; The Cath. Students Aids to the Bible I, The Old Testament,² 1926, 77n.

25 L'inspiration..,² str. 39—41.

26 De natura inspirationis..., Vindobonae 1919 (viz k tomu výše v literatuře str. 12).

27 Tractatus...,³ str. 40—48.

28 De inspiratione...,³ str. 29, 62.

29 La Causalité instrumentalle en Théologie,² 1924, 34—72.

30 Synopsis theologiae fundamentalis I,²⁰ 1925, 676.

31 Principia tradita a Divo Thoma pro Sacrorum Scripturarum interpretatione, XT II (1925), 19n.

32 Leçons d'Ecripture Sainte; Introduction géneral, 1926, 32n.

33 Tractatus..., str. 43—49.

34 Manuel d'Ecripture Sainte I, Lyon-Paris 1930, 49—55.

35 CT XLII (1930), 58—77.

36 Propaedeutica biblica, 1931, 22—36.

37 De divina inspiratione...², str. 93nn.

38 Manuel..., str. 9nn.

39 Tractatus..., str. 46—48.

α) Inspirace ponechává každému svatopisci jeho vlastní způsob vyjadřování, který byl při psaní jen zvláštní milostí Boží povznesen. Neruší ani jeho svobodné vůle,[40] poněvadž spisovatel, i když pod vlivem inspirace neomylně zaznamenává to, co Bůh chtěl, aby bylo zaznamenáno, volí svobodně slova, věty, slovné obraty.[41]

β) Inspirace nevylučuje u jednotlivých svatopisců různost slohovou nebo různé slohové a mluvnické nedostatky.[42] Svatopisec jako nástrojná příčina (causa instrumentalis) vykonává zároveň s prvotní příčinou úkon vlastní své povaze, chápavosti a vzdělání. Svatopisec jako člověk je nedokonalý, a poněvadž každá příčina působí podle své povahy, je nutno přičítati všechny nedostatky slohové a mluvnické jedině a výlučně příčině nástrojné, svatopisci.[43]

[40] *Pesch* (De inspiratione,[2] 477) podávaje tento názor, ač sám je stoupencem Franzelinovým, píše: »... elevatio, quae habetur in inspiratione, confert solum lucem ad recte iudicandum de scribendis; et motio inspirativa eo tendit, ut recte iudicata apte scribantur.«

[41] Jako zásadu uvádějí výrok *sv. Tomáše Akv.*: »Sicut in naturalibus causis movendo eas (Deus) non aufert, qui actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unum quodque secundum eius propritatem«; Sum. th. I, q. 83 a. 3.

[42] »... inspiratio non efficit, ut homo imperitus sermonis fiat peritus, ut homo a naturali severitate ad hilaritatem traducatur, ut homo siccus evadat poeta, brevi, ut dispositiones intellectus, voluntatis, imaginationis in alias mutentur. Manent omnia, qualia sunt, sed ita subsunt actioni divinae, ut a Deo causa principali et ab homine causa instrumentali producatur scriptum, quod Deus vult et quale vult«; *Pesch,* De inspiratione,[2] 477.

[43] *Van Noort* vykládá takto: »Non sequitur obscuritates, imperfectiones styli, barbarismus et quae in Scriptura inveniuntur, Spiritui sancto esse tribuenda. Haec omnia non sunt nisi defectus perfectae claritatis in concipiendis, perfecti ordinis atque elegantiae in disponendis et exprimendis rebus. Quum igitur non sint effectus, sed defectus, nonnisi virtuti defectibili et deficienti tribui possunt, et ita in solum hagiographum tamquam in causam reducuntur... Supposito autem quod Deus, hagiographos imperfecte excultos assumpserit, iisque reliquerit actionem vere humanam et individualem, imperfectiones praedictae naturaliter sequebantur, quemadmodum si musicus perfectissimus utitur instrumento stridenti, naturaliter sequitur musica minus sonosa. Ceterum etsi imperfectiones, de quibus agimus, non reducantur in Deum sicut in causam, minus recte diceretur eas praeter voluntatem Dei irrepsisse, siquidem libere assumendo instrumentum minus perfectum, et non auferendo imperfectas eius dispositiones, Deus per accidens voluit istos defectus, directe volendo et causando bonum, cui coniunguntur« (l. c. str. 46). Srv. také ACl 1925, 535: »L'hagiographe n'étant qu'une cause instrumentale, a comme tout instrument une double action. Il agit d'après la vertu de l'agent principal qui l'utilise, mais il agit aussi suivant sa forme propre. Il donne donc à la formation des idées élaborées dans son intelligence, sous la motion divine, son cachet personnel tant pour la modalité des concepts que pour celle de la rédaction et du style. Le tempérament spéciel de l'auteur inspiré n'est nullement modifié par

γ) Evangelisté podávají různě slova Kristova, poněvadž Duch sv. jim nezjevil inspirací doslovně pronesené řeči Páně, nýbrž působil, aby za jeho osvícení a pomoci napsali slova Kristova tak, jak si každý svatopisec zapamatoval jejich smysl.

Höpfl upozorňuje, že by obhájci mínění Franzelinova musili odpověděti, zda slova Kristova patří k materiálnímu prvku Písma sv.; neboť kdyby patřila k formálnímu prvku, musili by všichni evangelisté podávati tutéž řeč Páně týmiž slovy. Jak různě je na př. podána modlitba Páně a ustanovení eucharistie![44]

δ) Biblická inspirace nevylučuje ani práci a námahu svatopisců. Neboť jim zvláštní milost nebyla dána k tomu, aby psali snadněji nebo slohově dokonaleji, nýbrž aby to, co psali, bylo slovo Boží, prosté všeho omylu. Kdyby Duch sv. jednotlivá slova diktoval, nebylo by potřeba práce při sepisování a hledání látky, pokud svatopisci čerpali též z jiných pramenů. Poněvadž však svatopisec konal jako nástrojná příčina pod vlivem inspirace také svou činnost, úměrnou své individualitě, nelze popírati jeho práci a námahu při sepisování biblických knih.[45]

e) Tento názor na slovnou inspiraci je také věroučně dobře odůvodněn a odpovídá zvláště psychologickým zákonům. Proto se nazývá *»psychologický«* výklad slovné inspirace.[46] Ve skutečnosti však to není *»novější« názor*, jak jej nazývají, nýbrž je to vlastně jen návrat k učení *sv. Tomáše Akv.* o biblické inspiraci.[47]

l'action divine, ses aptitudes ne sont pas davantage accrues; seulement elles sont surélevées de telle sorte que par l'illumination de l'intelligence et l'assistance divine dans la rédaction, il conçoive et transcrive infailliblement les pensées divines.«

[44] Srv. *Höpfl,* Tractatus ..., str. 47n.

[45] *Billot* poznamenává: »Si consideres mentes hagiographorum fuisse viva Dei instrumenta ad totam atque integram Scripturae compositionem, iam non opus erit dissecare ea quae tam intime apud nos natura coniunxit, ideas et verba, modum loquendi et modum concipiendi, nec tandem oportebit referre ideas ad Deum, verba vero ad hominem, destruendo in re ipsa omnem veram ac propriam hominis instrumentalitatem. Sed sine difficultate intelliges totum esse a Deo ut promovente hominem, totum quoque ab homine ut moto a Deo«; De inspiratione ..., str. 62.

[46] *Merk* praví o obhájcích tohoto názoru: »Cum porro doceant, omnem distinctionem et separationem inter actionem causae principalis et instrumentalis esse reiciendam, totum opus esse a Deo et totum ab homine, haec sententia vocari solet psychologica explicatio inspirationis verbalis ...« (IB, str. 54).

[47] Srv. k tomu literaturu: *Lagrange,* Une pensée de s. Thomas sur l'inspiration scripturaire, RB IV (1895), 563—571; *Pèques,* Une pensée de s. Thomas sur l'inspiration scripturaire, RTh III (1895), 95—112; *Pope,* The Scholastic view of biblical inspiration, Roma 1912; *Schultes,* Lehre des hl. Thomas über das Wesen der biblischen Inspiration, JPhSpTh XVI (1902), 80—95; *Vosté,* De natura et extensione inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris, XTh 1925, 35—64; *Zanecchia,* Divina inspiratio Scripturae ad men-

Výstižně podává podstatu tohoto názoru *Pesch*, ač sám není jeho obhájcem. »Podle tohoto názoru Bůh celého člověka, pokud je nástrojem k psaní, tak nadpřirozeně povznesl a pohnul, že vznikla určitá kniha se všemi svými dokonalostmi i nedokonalostmi. Poněvadž v tomto povznesení a hnutí (se strany Boží) je podstata inspirace, je nutno říci, že je vše inspirováno týmž způsobem, jímž to bylo napsáno od spisovatele nadpřirozeně povzneseného a k tomu vybídnutého. Nelze tudíž říci, že části věroučné jsou inspirovány, dějepisné nikoliv, že myšlenky jsou vnuknuty, nikoli však slova, nebo podobně, nýbrž že vše, cokoli svatopisec psal, zaznamenal ve stavu nadpřirozeného povznesení a pohnutí, tedy že vše to jest inspirováno. Každé mechanické dělení příčí se úzkému vzájemnému vztahu mezi úkonem nástrojným a prvotní příčinou, mezi člověkem obdařeným nadpřirozenou silou a jednajícím Bohem, povznášejícím a hýbajícím (člověka). Celé dílo jest od Boha, celé od člověka, ne však pouze od jednoho z obou, nýbrž od obou, kteří zároveň působí výsledek. Tak bez strohého diktování jsou nejen věci, nýbrž i slova jsou Bohem inspirována a mají ho svým původcem.«[48]

5. POMĚR MEZI NÁZOREM FRANZELINOVÝM A NOVĚJŠÍM NÁZOREM NA SLOVNOU INSPIRACI.

Mezi obhájci novější slovné inspirace a obhájci Franzelinova názoru vznikl prudký boj, který ovšem neměl valného účinku. Církev se ovšem dosud autoritativně nerozhodla ani pro ten ani pro onen názor, ani proti některému z nich. Proto lze stejně dobře přijmouti i názor Franzelinův, poněvadž se v podstatě oba názory liší jen zcela nepatrně a poněvadž dosud není konečného církevního rozhodnutí o všeobecném rozsahu inspirace, platí tu zásada »in dubiis libertas, in omnibus caritas« (»v pochybnostech svoboda, ve všem však láska«), jen když ten či onen názor šetří katolického pojmu o inspiraci.[49]

Merk, zastánce Franzelinova názoru, podávaje kritiku novějšího názoru na slovnou inspiraci, píše: »Správné je podle tohoto názoru, že celá kniha, jak ji svatopisec sepsal, jest inspirována, a že v ní není ničeho, co by nebylo inspirováno. A také je správné, že Bůh lidského původce k celé činnosti přibírá a jej v celé jeho činnosti povznáší. Podotýkáme však k tomu, že to ani Franzelin ani jeho stoupenci nikterak nepopírají. Tak již učinil Suarez, a ani Lessius nebyl jiného mínění. Marchini, který více než jiní zavrhuje slovnou inspiraci, učí, že Duch sv. svým osvícením naplňuje celou mysl svatopiscovu,

tem S. Thomae Aquinatis, Romae 1898.

[48] De inspiratione . . ., n. 477n.

[49] »Neque igitur convenit sententiam eorum, qui negant inspirationem verbalem (inter quos fuerunt magni theologi), absurditatis accusare et iniuriosis dictis traducere. Potius pacate, et ut theologum decet, quaestio haec, quam auctoritas ecclesiastica adhuc liberae disputationi reliquit, ita solvenda est, ut solutio non omnibus necessario amplectenda obtrudatur, sed cuivis aliter sentiendi venia concedatur«; tak *Pesch*. De inspiratione, n. 481.

ji také ochraňuje a vede. Používá téměř těchže slov, jimiž novější (t. j. zastánci novějšího názoru na slovnou inspiraci) obyčejně vysvětlují svůj názor. Proto co do podstaty věci je tu (t. j. mezi oběma názory) sotva nějaký vážný rozdíl, a proto také není důvodu, proč se tak napadá názor Marchiniův,[50] Franzelinův a jiných (jeho zastánců).«[51]

[50] Viz výše str. 29, pozn. 9.
[51] IB, str. 54n.

DÍL DRUHÝ.

DŮSLEDEK BIBLICKÉ INSPIRACE — NAPROSTÁ NEOMYLNOST PÍSMA SV.

§ 1.

PÍSMO SV. JE NAPROSTO NEOMYLNÉ.

A) *Učení Církve o naprosté neomylnosti Písma sv.*

a) Ze skutečnosti, že celé Písmo sv. se všemi svými částmi je napsáno za zcela zvláštní pomoci Ducha sv., takže má nejvýš pravdomluvného Boha svým předním a hlavním původcem, nutně vyplývá, že *Písmo sv. je prosto omylů (absoluta inerrantia Scripturae sacrae).* Bůh se nemůže mýlit ani klamat, ani nemůže býti sám klamán; proto je zásadně vyloučen z bible jakýkoliv blud a skutečný rozpor.

b) Tuto naprostou neomylnost Písma sv. hlásali Otcové, kteří spíše pokorně přiznali, že pravému smyslu neporozuměli, než by připustili sebe menší omyl v bibli.

»Bezbožné bylo by říci, že Písmo sv. lže«, volá *sv. Jeronym,* výtečný znalec Písma sv.[1]

c) Pravda o naprosté neomylnosti Písma sv. náleží k základním pravdám katolické víry, a třebas ji Církev dosud slavnostně a výslovně neprohlásila za článek víry, přece ji častokráte zahrnutě zdůraznila a vyznala.

Již to, že Církev pokládala a pokládá vždy Písmo sv. za bezpečný pramen víry, jak to prohlásila na tridentském sněmu,[2] dokazuje zřejmě neomylnost bible. Neboť nemohla by Církev uznávati Boha za hlavního původce bible a bibli za pramen víry, kdyby nevěřila, že Písmo sv. je pravdivé a prosto omylu a bludu.

Vatikánský sněm výslovně prohlásil: »Božskou a katolickou věrou je třeba věřiti všemu, co jest obsaženo ve slově Božím napsaném (= v Písmě sv.) nebo ústně zachovaném (= v ústním podání) a co se od Církve buď slavnostním prohlášením nebo řád-

[1] In Nahum 1, 9; PL 25, 1238.
[2] Srv. EB, n. 45; DB, n. 783.

ným a všeobecným učitelským úřadem jakožto od Boha zjevené předkládá k věření.«[3]

Sv. Tomáš Akv. učí: »Bludné je říci, že je něco klamného nejen v evangeliích, nýbrž i v kterékoliv jiné kanonické knize.«[4] Na jiném místě: »Je nutno věřiti, že cokoli je v Písmě sv., je pravdivé; kdo by smýšlel jinak, byl by bludařem.«[5]

d) Učení Církve o naprosté neomylnosti Písma sv. shrnul papež *Lev XIII.* v PD v tato slova: »Bylo by rozhodně hříchem omezovati inspiraci toliko na některé části Písma sv. anebo připustiti, že sám svatopisec pobloudil... Je tak nemožno, aby v božské inspiraci mohl tkvíti nějaký omyl, že ona inspirace vylučuje nejen sama sebou jakýkoliv omyl, nýbrž vylučuje a zamítá jej tak nutně, jak je nutno, aby Bůh, svrchovaná pravda, nebyl původcem naprosto žádného omylu... Na tom mnoho nezáleží, že Duch sv. použil lidí za nástroj ku psaní, jako by mohlo vyklouznouti něco nepravdivého ne sice hlavnímu původci, nýbrž inspirovaným spisovatelům... Z toho plyne, že ti, kdož míní, že může býti něco nepravdivého na autentických místech posvátných knih, buď katolický pojem o božské inspiraci překrucují, nebo činí samého Boha původcem bludu.

Proto byli všichni Otcové a církevní spisovatelé přesvědčeni, že Písmo sv. je zcela prosto všeho omylu, že proto je pouze nemálo těch věcí, o nichž se jen zdá, že podávají něco vzájemně si odporujícího nebo se nesrovnávajícího, takže neméně zevrubně než svědomitě se snažili je vyrovnati a uvésti v soulad. Jednomyslně vyznávají, že ty knihy i v celistvosti i ve svých částech jsou stejně Bohem inspirovány, a že Bůh sám mluvě skrze svatopisce, nemohl do nich vložiti nic od pravdy vzdáleného.«[6]

[3] »Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.« (Sess. III const. dogm. de fide cath. cap. 3); DB, n. 1792.

[4] In Jo. 13, 1, lect. 1.

[5] Quodl. XII q. 17 a. 26.

[6] »At nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem... tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse... Nihil admodum refert, Spiritum Sanctum assumpsisse homines tamquam instrumenta ad scribendum, quasi, non quidem primario auctori, sed scriptoribus inspiratis quidpiam falsi elabi potuerit... Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem.

Atque adeo Patribus omnibus et Doctoribus persuasissimum fuit, divinas

e) Tutéž nauku podává *Pius X.* v PDG zavrhuje učení modernistů o bludu a skutečném rozporu v bibli: »My však, Ctihodní bratří, držíce se jedné a jediné pravdy a majíce za to, že posvátné knihy ,sepsané vnuknutím Ducha sv., mají Boha za původce',[7] tvrdíme, že zmíněná nauka (totiž o bludech a rozporech v bibli podle učení modernistů) neznamená než připisovati Bohu služebnou lež, a pravíme slovy Augustinovými: ,Připustí-li se jednou při takové autoritě toliko lež služebná, pak nebude ani jediné částečky těchto knih, kterou by podle téhož velezhoubného pravidla nebylo možno vysvětliti z úmyslu nebo ze zájmu podvodného autora, jakmile by se zazdála někomu býti buď obtížnou pro mravní život nebo nepodobnou víře'.[8] Pak se stane, co tentýž svatý Učitel připojuje: ,V nich', totiž v Písmech svatých, ,každý bude věřiti, co chce, a co nechce, nebude věřiti'.«[9]

Tentýž papež v LA zavrhl 11. větu: »Božská inspirace se nevztahuje na celé Písmo sv. tak, aby chránila všechny jeho jednotlivé části od každého omylu.«[10]

f) V rozhodnutí PBK o parusii čili druhém příchodu Páně v listech Pavlových ze dne 18. června 1915 v druhém čísle je řeč o *»katolickém dogmatu«* (článku víry) o inspiraci a neomylnosti Písem sv.[11]

Litteras, quales ab hagiographis editae sunt, ab omni errore esse immunes, ut propterea non pauca illa, quae contrarii aliquid vel dissimile viderentur afferre... non subtiliter minus quam religiose componere inter se et conciliare studuerint; professi unanimes, Libros eos et integros et per partes a divino aeque esse afflatu, Deumque ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisse«; EB 42, n. 109; 43, n. 111n.

[7] Vatikánský sněm, cap. De revelatione 2; DB, n. 1787.

[8] Epist. 28, 3.

[9] »Nos equidem, Venarabiles Fratres, quibus una atque unica est veritas, quique sacros libros sic aestimamus, quod ,Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem', hoc idem esse affirmamus ac mendacium utilitatis seu officiosum ipsi Deo tribuere, verbisque Augustini asserimus: ,Admisso semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis; eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur'. Unde fiet, quod idem sanctus Doctor adiungit: ,In eis scilicet Scripturis, quod vult quisque, credet, quod non vult, non credet.'« EB, n. 273; DB, n. 2102.

[10] »Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat«; EB 68, n. 195; DB, n. 2011.

[11] »...*dogma catholicum de inspiratione et inerrantia Sacrarum Scripturarum,* quo omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto«; EB 122, n. 433; DB, n. 2180.

V SP praví *Benedikt XV. o sv. Jeronymovi:* »Dále učí Jeronym, že s božskou inspirací posvátných knih a s jejich svrchovanou autoritou nutně souvisí to, že jsou uchovány a prosty jakéhokoliv bludu a klamu; tomu, jak bylo od Otců podáno a všeobecně přijato, naučil se v nejslavnějších školách Západu i Východu... Svatý Učitel dodává kromě toho, že ‚jinak hledí na apoštoly, jinak na ostatní učitele', t. j. světské; ‚oni že vždycky mluví pravdu, tito jakožto lidé v něčem bloudí' (List 82, 7, 2). A třeba je řečeno v Písmě mnoho věcí, které se zdají neuvěřitelné, jsou přece pravdivé (List 72, 2, 2); v tomto ‚slově pravdy' nelze najíti žádných věcí ani myšlenek, které by se potíraly, ‚nic rozporného, nic dvojakého' (List 18, 7, 4; srv. List 46, 6, 2). Pročež ‚zdá-li se, že si Písmo odporuje, jako by obé bylo pravdivo, je to proto, že jde o věci jinaké' (List 36, 11, 2). Této zásady se statečně přidržuje, zdálo-li se, že si některé věci v Písmě odporují, všecku péči a myšlenky obrátil Jeronym na to, aby otázku rozuzlil... Nikdy však neviní svatopisce ani z nejmenšího úmyslu klamati — ‚to je totiž věc bezbožníků: Celsa, Porfyria, Juliana' (List 57, 9, 1).

V tom dokonale souhlasí s Augustinem, který v listě Jeronymovi praví, že toliko posvátným knihám vzdává takovou úctu a čest, že pevně věří, že nikdo z jejich původců při psaní nepobloudil; a proto, narazí-li na něco v těch Písmech, co se zdá příčiti pravdě, nedomnívá se jinak, než že je buď chybný rukopis, nebo že překladatel pochybil, nebo že on sám věc nechápe. K tomu dokládá: ‚Aniž se domnívám, bratře můj, že ty jinak smýšlíš; naprosto nemám za to, že si přeješ, aby tvé knihy byly čteny jako (knihy) proroků a apoštolů, o jejichžto spisech pochybovati jako o knihách, schopných bludů, bylo by bezbožno' (Sv. Augustin Jeronymovi; mezi listy sv. Jeronyma 116, 3).«[12]

[12] »Porro cum divina sacrorum Librorum inspiratione summaque eorumdem auctoritate docet Hieronymus immunitatem et omni ab errore et fallacia vacuitatem necessario cohaerere; quod, uti a Patribus traditum communiterque receptum, in celeberrimis Occidentis Orientisque scholis didicerat... Addit praeterea Sanctus Doctor, se ‚aliter habere Apostolos, aliter reliquos tractatores,' idest profanos; ‚illos semper vera dicere, istos in quibusdam, ut homines, aberrare' (Ep. 82, 7, 2); et licet multa in Scriptura dicantur, quae videntur incredibilia, tamen vera esse (Ep. 72, 2, 2); in hoc ‚verbo veritatis' nullas res sententiasque inter se pugnantes inveniri posse, nihil dissonum, nihil diversum' (Ep. 18, 7, 4; cf. Ep. 46, 6, 2); quae cum videatur Sriptura inter se esse contraria ‚utrumque verum' esse ‚cum diversum sit' (Ep. 36, 11, 2). Cui cum fortiter principio adhaeresceret, si qua in sacris libris inter se discrepare viderentur, eo curas omnes cogitationesque Hieronymus convertere, ut quaestionem enodaret .. Scriptores tamen sacros nunquam de fallacia arguit

g) Posledně prohlásil papež *Pius XI.* v listě ze dne 22. prosince 1923, že omezování neomylnosti při historickém vypravování biblickém na pouhé jádro vypravování »zřejmě odporuje věroučným rozhodnutím tridentského a vatikánského sněmu, pozdějším výnosům církevního učitelského úřadu, zvláště okružním listům Lva XIII. a Pia X., dekretům sv. Officia a Papežské biblické komise, jakož i katolické tradici.«[13]

B) *Omezování naprosté neomylnosti Písma sv.*

a) Dokázali jsme, že biblická inspirace se vztahuje na všechny knihy a jejich jednotlivé části, takže není v bibli ani nejmenšího místa, které by nebylo inspirováno. Z této pravdy vyplývá nutně další, že Písmo sv. je také ve všech částech prosto bludů, a to nejen ve věcech víry a mravů.

Výstižně napsal *Reinhold:* »Jak široká jest inspirace, tak široká musí býti i neomylnost.«[1]

Tato pravda byla v Církvi vždy jednomyslně hlásána. Tak smýšlela i velká část starších protestantských theologů, kteří naprostou neomylnost bible prohlašovali za základní a nejhlavnější pravdu svého vyznání.[2]

b) Avšak od polovice XVIII. stol. vlivem racionalismu počala tato víra u protestantů kolísat, až od XIX. stol. převládá u nich většinou mínění opačné.

c) V XVI. stol. připouštěl *Erasmus,* že se evangelisté mohli v menších věcech zmýliti. V XVII. stol. učil *Holden*, že se inspi-

vel levissima — ‚hoc quippe impiorum est, Celsi, Porphyrii, Juliani‘ (Ep. 57, 9, 1).

In quo quidem cum Augustino plane consentit, qui, ad ipsum Hieronymum scribens, re solis sacris hunc timorem honoremque ait deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo errasse aliquid, firmissime credat, ideoque, si quid in eis offendat Litteris, quod videatur contrarium veritati, non id opinari, sed mendosum esse codicem vel interpretem errasse vel seipsum minime intellexisse; quibus haec subiicit: ‚Nec te, mi frater, sentire aliud existimo: prorsus, inquam, non te arbitror sic legi tuos libros velle tamquam prophetarum et Apostolorum, de quorum scriptis quod omni errore careant, dubitare nefarum est‘ (S. Aug. ad S. Hier.: inter opist. S. Hier. 116, 3)«; AAS 1920, str. 391—393.

[13] »... ea habet quae decretis dogmaticis sacrorum Conciliorum Tridentini ac Vaticani ceterisque documentis magisterii ecclesiastici, ut ecce Litteris Encyclicis Leonis XIII ac Pii X, decretis S. Officii et Pontificiae Commissionis de re biblica, necnon toti traditioni catholicae evidenter adversantur«; AAS 1923, str. 616.

[1] Praelectiones de Theologia fundamentali II, Viennae 1905, str. 44.

[2] Srv. *Žák Fr.*, Soustavná katolická věrouka pro lid I, Praha 1915, str. 375.

race vztahuje jen na části věroučné a na ty, které s věroukou úzce souvisejí, ale přesto nepřipouštěl v Písmě sv. většího omylu.[3]

Kardinál *Newman*, ač vylučoval z inspirace věci mimochodem řečené (»obiter dicta«), přece jinak pokládal bibli za prostou omylů.[4]

Salv. de Bartolo omezoval již neomylnost bible jen na věci víry a mravů. V inspiraci rozeznával různé stupně. Na nejnižším stupni byly věci světské, podřadné, které neměly nic společného s účelem bible a kde tudíž by byl možný omyl.[5]

M. d'Hust († 1896) se domníval, že neomylnost Písma sv. jest omezena do té míry, jako neomylnost Církve, jež se vztahuje jen na věci víry a mravů.[6] Po vyjítí okružního listu *Lva XIII.* PD odvolal *d'Hust* své mínění ještě téhož roku ve smyslu zmíněného listu.[7]

F. Girerd mínil, že Bůh zaručuje svou autoritou neomylnost bible jen v částech náboženského obsahu.[8]

Lenormant a Rohling učili, že místa nepojednávající o víře a mravech jsou nejen neinspirovaná, nýbrž i podrobená omylům.[9]

d) Ke konci XIX. a začátkem tohoto století vznikla mezi katolickými theology různá mínění o naprosté neomylnosti bible, zvláště když se s rozvíjejícím pokrokem přírodních věd a historicko-kritické metody řešil podle naprosté neomylnosti její poměr k různým světským vědám, pokud se jich bible dotýká. Různost mínění dala podnět k *»biblické otázce«*, kterou se stanovil poměr bible k vědám světským vůbec a k historickým zvláště.[10]

e) Z katolického pojmu o biblické inspiraci vyplývá, že nutno přiznati naprostou pravdu všemu, co je obsaženo v Písmě sv. Ovšem třeba také uznati, že všechny jednotlivosti nemají stejný stupeň pravdy.

α) Uvádí-li bible slova Boží, jsou naprosto pravdivá.

β) Výroky andělů, proroků a apoštolů, uváděných jako poslů Božích, jsou rovněž naprosto pravdivé. Jinak je tomu, když svatopisec uvádí proroky a apoštoly jako soukromé osoby. Pak jejich výroky mají jen lidskou vážnost.

[3] Divinae fidei analysis, Parisiis 1652, I, c. 5, lect. 1; srv. výše str. 21 b).

[4] Srv. výše str. 22.

[5] Srv. výše str. 22.

[6] Cor I (1893), 201—265.

[7] Srv. *A. Baudrillard*, Vie de Mgr d'Hulst II, Paris 1914, 129—180; *Brandi-Mazoyer*, La question biblique, str. 228n.

[8] APhChr 3 S. II (1904), 399—417; Evolution et progrès en exégèse, tamtéž str. 621—633.

[9] Srv. výše str. 22, pozn. 9 a 10.

[10] Srv. níže str. 57nn.

Na př.: Prorok Natan radí králi Davidovi, aby vystavěl chrám (2 Král 7, 3); avšak druhého dne mu oznamuje z rozkazu Božího opak (2 Král 7, 4—13). Rozpor vysvětlíme takto: V prvním případě radí prorok králi ze svého popudu, nemaje k tomu Božího poslání. V tomto případě inspirace zaručuje pouze skutečnost, že ona slova prorok Natan skutečně pronesl. Druhého dne již mluvil prorok z osvícení Ducha sv., jako poslaný od Boha.

γ) Inspirovaná a proto naprosto pravdivá jsou slova, která sice pronesla neinspirovaná osoba, k nimž však inspirovaný spisovatel dodal: »Písmo sv. mluví«, »psáno jest«.[11]

δ) Za pravdivé nutno uznati, co pokládá za inspirované všeobecný souhlas Církve; jako na př.: chvalozpěv P. Marie (Luk 1, 46—55), chvalozpěv Zachariášův (Luk 1, 68—79) a Simeonův (Luk 2, 34 n).

ε) Výroky osob, o nichž Písmo sv. samo dosvědčuje, že byli »plni Ducha sv.«, nebo »plni moudrosti«, jsou rovněž pravdivé.

Na př. o matce synů Makkabejských praví svatopisec, že byla naplněna božskou moudrostí (srv. 2 Mach 7, 21nn). Je však pochybno, vztahuje-li se tato zásada na každý výrok oněch osob.[12]

ζ) Velmi důležité je poznati, zdali svatopisec pronáší myšlenku svou nebo cizí. Vzhledem k inspiraci jsou všechny myšlenky, jež přijímá svatopisec za své, objektivně pravdivé. Když však podává myšlenky osob neinspirovaných, zaručuje inspirace pouze, že ta či ona slova byla od té osoby skutečně promluvena, aniž z toho vyplývá, že jsou ona slova také objektivně pravdivá (verba inspirata ratione consignationis), neschvaluje-li jich Bůh sám nebo inspirovaný spisovatel.[13]

Na př.: Slova bezbožníků v Moud 2, 1; pověst, kterou Juda Makkabejský slyšel o Římanech a za jejíž pravdivost svatopisec do nejmenších podrobností neručí, podávaje pouze to, co mezi lidem o Římanech skutečně kolovalo (srv. 1 Mach 8, 1—15).

Podobně srv. slova nepřátel Kristových před veleradou a před Pilátem, o nichž inspirace jen neomylně zaručuje, že tak mluvili nepřátelé proti Kristu.

Správně poznamenal již *sv. Augustin:* »Kde se vypravuje, že mnoho osob mluvilo, třeba uvážiti nejen, co se mluví, nýbrž také, kdo mluví. Ačkoliv je v evangeliu naprosto pravdivé, co bylo mluveno, přece není nutno věřiti, že vše je pravda, poněvadž pravdomluvné evangelium podává také mnoho nepravdivého a bezbožného, co mluvili židé.«[14]

[11] Srv. 1 Kor 3, 19; Gal 4, 30.
[12] Srv. *Döller,* Compendium,[3] str. 81.
[13] Srv. na př. Skut 17, 28; 1 Kor 3, 19; Tit 1, 12.
[14] Ad Orosium adv. Priscillianistas et Origenistas, n. 9; PL 42, 676.

§ 2.

V PÍSMĚ SV. NEMŮŽE BÝTI SKUTEČNÉHO ROZPORU.

a) *Z podstaty a rozsahu biblické inspirace nutně vyplývá, že v Písmě sv., prostém bludu, nemůže býti skutečného rozporu (antilogie).*[1] Nemůže jedno místo biblické skutečně odporovati druhému. Důvod je jasný: poněvadž předním a hlavním původcem Písma sv. je Bůh, který ani nemůže býti klamán ani klamati.

Skutečný rozpor by svědčil, že si Bůh sám odporuje, což je naprosto vyloučeno. Proto nelze mluviti v bibli o skutečných rozporech a jakýkoliv předpoklad ke skutečnému rozporu nutno zásadně předem odmítnouti.

Přesto připouštíme *zdánlivý rozpor* (enantiofanie).[2] Lze v bibli nalézti dvě nebo i několik míst, které si při prvním čtení *zdánlivě* odporují.

b) Skutečný rozpor v bibli vylučovali také Otcové, ač jim nebyly neznámy zdánlivé rozpory v Písmě sv. Tyto rozpory se snažili rozřešiti svým způsobem tak, aby byla zachována naprostá neomylnost Písma sv.

Sv. Justin, mučedník, stanoví zásadu, že tam, kde se mu zdá v Písmě sv. nějaký rozpor, raději připouští, že místu sám nerozumí. Píše: »Nikdy se neodvážím ani pomysliti ani říci, že by si Písma navzájem odporovala; když však Písmo něco podává, co by se zdálo odporovati a dávalo záminku k rozporu, poněvadž podle mého přesvědčení Písmo není navzájem v rozporu, raději připustím, že slovům nerozumím.«[3]

Podobně *sv. Basil* hájí rozhodně naprostou neomylnost a tudíž zavrhuje skutečný rozpor v bibli. Tvrdí, že kdo zavrhuje něco z Písma sv. nebo k němu přidává, již odpadl od víry.[4]

Z latinských Otců stačí uvésti výroky *sv. Jeronyma* a *sv. Augustina.*

Sv. Jeronym vyznává: »Celé Písmo sv. nemůže si odporovati, a tím méně jedna kniha sobě samé.«[5]

Sv. Augustin v dopise sv. Jeronymovi píše: »Já se zajisté přiznávám lásce tvé, že jsem se naučil jedině těm knihám Písem, které se již nazývají kanonickými, vzdávati takovou čest a úctu, že co nejpevněji věřím, že nikdo z jejich spisovatelů při psaní v ničem nepobloudil. Avšak narazím-li v nich na něco, co by se zdálo v rozporu s pravdou, rozhodně nepřipustím jiné možnosti, než že buď je porušený text, buď že nevystihl překladatel toho, co bylo řečeno, nebo že jsem toho já vůbec nepochopil.«[6]

[1] Z řec. ἀντιλογία — rozpor.
[2] Z řec. ἐναντίος a φαίνομαι (= zdám se opačným); lat. dissensus apparens.
[3] PG 6, 626.
[4] PG 31, 680. Viz také *Fonck,* Der Kampf um die Warheit der hl. Schrift, str. 21—31.
[5] Ep. 46, 6; PL 22, 486.
[6] »Ego enim fateor charitati tuae, solis eis Scripturarum libris qui iam ca-

Zásadu *sv. Augustina* přijal *sv. Tomáš Akv.* a s ním scholastičtí theologové.[7]

c) Tím se liší bible od kterékoliv jiné knihy nejen světské, nýbrž i náboženské, byť i ji sepsal největší světec nebo největší theolog světa. Každá jiná kniha kromě bible je podrobena omylům a skutečným rozporům. *Exegeta musí bedlivě dbáti této zásady o nemožnosti skutečných rozporů v bibli.*

Dekretem LA zavrhl papež *Pius X.* 12. větu: »Chce-li se exegeta věnovati biblickému studiu, musí především odložiti jakékoliv předem zaujaté mínění o nadpřirozeném původu Písma sv. a Písmo sv. vykládati nejinak, než ostatní písemné památky pouze lidské.«[8]

§ 3.

JAK LZE ROZŘEŠITI ZDÁNLIVÉ ROZPORY V BIBLI.

Sv. Augustin dal výše uvedeným výrokem[1] také klíč, který umožňuje rozřešiti zdánlivé rozpory v bibli.

1. První příčinu zdánlivých rozporů v bibli vidí sv. Augustin *v porušeném textu* (»mendosus codex«).

a) Připouští, že se opisovatel mohl zmýliti při opisování. Ze skutečnosti víme, že se nám nedochovaly prvopisy (autografy) Písma sv., t. j. rukopisy, jak vyšly z rukou svatopiscových nebo písařových, pokud svatopisec svou knihu diktoval. Znění celého Písma sv. známe nyní jen z nesčetných opisů. Žádná jiná kniha světové literatury nebyla tolikráte opisována jak v původním znění tak i v různých překladech jako právě bible. Jest uznati, že se mohla při těchto tisícerých opisech v různých krajinách a staletích, při tak různých schopnostech opisovatelů snadno přehléd-

nonici appellantur, didici hunc honorem timoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero Litteris, quod videtur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam«; Epistolarum classis secunda, ep. 82, 1, 3 (ad Hieron.); PL 33, 277. Srv. také Contra Faustum 11, 5; PL 42, 249. Viz *Tom. Hudec,* Svatý Augustin a Bible, separát z Hlídky, Brno 1931.

[7] *Sv. Tomáš Akv.* píše: »Scripturae divinae a Spiritu Sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei quae per eam docetur«; De Pot. q. 4 a. 2.

[8] »Exegeta si vellit utiliter studiis biblicis incumbere, inprimis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari, quam cetera documenta mere humana«; EB 68, n. 196; DB, n. 2012.

[1] Srv. výše str. 44 b).

nutím nebo nedopatřením i při největší péči vlouditi do opisů nějaká mluvnická chyba. Musil by to býti věru zázrak, aby Písmo sv. došlo až na naše časy do posledního písmene a poslední tečky nebo čárky formálně úplně totožno s autografy! A tohoto zázraku Bůh neučinil, poněvadž na opisy a překlady do mateřštiny se inspirace již nevztahuje.

To připouští také papež *Lev XIII.* v PD: »Mohlo by se státi, že opisovatelům při opisování vyklouzlo něco méně správného, což třeba posuzovati s rozvahou a nepřipouštěti snadno, leč jen na těch místech, kde je to řádně dokázáno.«[2]

b) Přesto máme dnes znění Písma sv. v podstatě neporušeno. Nauka víry a mravů, dějinné události v dnešní bibli se srovnávají ve své podstatě zcela s prvopisy. Je tedy Písmo sv. *věroučně neporušeno* (integritas dogmatica). To dokazuje naprostý soulad v podstatných věcech mezi všemi zachovalými opisy původního znění a mezi nesčetnými rukopisy různých starých překladů, pořízených z původního znění.

c) *Kriticky neporušeno se nám Písmo sv. nezachovalo.* O neporušenosti kritické (integritas critica) mluvíme, když rukopis jest uchován ve všech opisech prost každé i sebe menší změny a chyby, jež se však netýká podstaty věci nebo knihy. Je-li některé místo v knize porušeno kriticky, nevylučuje se ještě nikterak neporušitelnost věroučná, avšak každé místo věroučně porušené je zároveň porušeno také kriticky.

Ani jedna biblická kniha se nám nedochovala kriticky neporušena; věroučně neporušené se však zachovaly všechny.

d) K úpravě porušeného textu napomáhá *biblická kritika textová*, která se snaží určiti pod záštitou učitelského úřadu Církve podle nejstarších opisů a překladů, pokud možno, nejpravděpodobněji ono znění jistého biblického místa, které nejlépe odpovídá původnímu znění.[3]

[2] »Fieri quidem potest, ut quaedam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate iudicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum«; EB 42, n. 108; DB, n. 1950.

[3] Srv. k tomu důležitější literaturu: K textové kritice SZ: *G. Bernardi de-Rossi*, Compendio di critica sacra, dei difetti e delle emendazioni del sacro testo e piano d'una nuova edizione, Parmae 1811; *týž*, Variae lectiones V. T. et Scholia critica in V. T. libros, tamtéž 1784—1798, 5 sv.; *N. Peters*, Der Text des A. T. und seine Geschichte, BZfr 6/7, Münster 1912; *A. Fernández*, Estudios critica textel y literaria, Roma 1917; *Zschokke-Döller*, HS, str. 501—504; *H. Welte*, Zur Geschichte der hebr. Bibeltextes, ThQ XXX (1848), 600nn; *H. Quentin*, Essais de critique textelle, Paris 1926; *Al. Vaccari S. J.*, De textu, IB, str. 197—316. Z nekatolíků: *Carpzovius*, Critica sacra, Lipsiae 1748; *Kennicot*, Dissertatio super ratione textus Hebraici V. T.,

Nepatrné odchylky textové ve věcech podřadnějších nazýváme *různým čtením (různočtením čili varianty).*[4]

Varianty vznikly při opisování knih, buď zaměněním podobných písmen nebo dvojím psaním téhož písmene (dittografie), jindy zase opomenutím a vynecháním nějakého písmene, slova, věty, často také chybným oddělováním

)z angličtiny přeložil *G. A. Teller),* Lipsiae 1756, 2 sv.; *týž,* Dissertatio generalis in V. T. Hebraicum (vydal a poznámkami opatřil *P. J. Bruns),* Brunovici, 1783; *Capellus,* Critica sacra, Hallae 1775—1786; *S. Davidson,* The Hebrew text of the O. T. revised from critical sources, London 1855; *A. Geiger,* Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Berlin 1857; *H. Strack,* Prolegomena Critica in V. T. Hebraicum, Lipsiae 1873; *F. Buhl,* Kanon und Text des A. T., Leipzig 1891; *Chr. D. Ginsburg,* Introduction to the Massoretico-Critical edition of the Hebrew Bible, London 1897; *R. Kittel,* Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der Hebräischen Bibel, Leipzig 1902; *T. H. Weir,* A short History of the Hebrew Text of the O. T., London 1907; *Alfred S. Geden,* Outlines of introduction to the Hebrew Bible, Edingburgh 1911; *P. Thomsen,* Das Alte Testament, seine Enstehung und seine Geschichte, Leipzig 1918; srv. k tomu ještě: *Rich. Simon,* Histoire critique du Vieux Testament, Roterdam 1685; *C. F. Houbigant,* Notae criticae in universos V. T. libros, Francofurti 1777; *L. Blau,* Studien zum alth. Buchwesen, Strassburg 1902; *Eug. Hühn,* Die Bibel als Ganzes, Tübingen 1904, 18—26; *Th. Birt,* Kritik und Hermeneutik, München 1913; *L. Havet,* Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins, Paris 1916; *týž,* The descent of Manuscripts, Oxford 1918; *H. Kantorowiecz,* Einführung in die Textkritik, Leipzig 1921; *P. Maas,* Textkritik, Leipzig 1927.

K textové kritice NZ: *Jacquier,* Le N. T. dans l'Eglise chrétinne, Paris 1913, 2 sv.; *Vogels,* Handbuch der neutest. Textkritik, Münster 1923; *G. Sasso,* La Koine del N. T. e la transmissione del sacro testo, Roma 1928; *P. Lagrange,* Introduction à l'Etudes du N. T. II: Critique textuelle, Paris 1936; srv. také *Sýkora,* Úvod do Písma N. Z. I, Praha 1908, 152—163; *týž,* BČ (NZ) I, str. 17—34.

Z nekatolíků: *Scrivener-Miller,* A plain introduction to the criticism of the N. T.,[4] London 1894; *Gregory,* Prologomena ad N. T. graece, Lipsiae 1894; *týž,* Textkritik des N. T., tamtéž 1900—1909; *týž,* Die griechischen Handschriften des N. T., tamtéž; *týž,* Einleitung in das N. T., tamtéž 1909, 402—645; *Von Soden,* Die Schriften des N. T., Göttingen 1900—1910, 3 sv.; *Kenyon,* Handboock to the textual criticism of the N. T., London 1912; *Nestle's* Einführung in das griechische N. T. (4. vyd. obstaral *E. V. Dobschütz*). Göttingen 1923; *A. T. Robertson,* An introduction to the Textual Critism of the N. T., New York 1925.

K textové kritice *Septuaginty* (LXX): *Nickes,* De Vet. Test. codicum familiis, Monasterii 1853; *A. Ceriani,* Le recensioni dei LXX, Rendiconti R. Istit. Lombardo XIX—XX, 1883—1884. — Z nekatolíků: *O. Procksch,* Studien zur Geschichte der Septuaginta, Leipzig 1910 (viz o tomto díle v B I [1920], 544); *Marrgolis,* JQR I (1910—1911), 259—273; *Moore,* AJSLL XIX (1912), 37—62; viz také: *P. de Lagarde,* Septuagintastudien, Göttingen 1891—1892; *A. Rahlfs,* Septuagintastudien, tamtéž 1904—1911.

K textové kritice *Vulgaty* viz: *C. Vercellone,* Variae lectiones Vulgatae editionis Bibliorum, Romae 1922; z nekatolíků: *E. Dobschütz,* Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894.

[4] Z latin. varius = různý, rozličný.

slov. Někdy připsali opisovatelé vynechané věci po straně textu, takže se mohlo státi, že při dalším opisování byly položeny na jiné místo. K neznámým nebo těžce srozumitelným slovům byly často připsány různé vysvětlivky (glosy), které byly později na některém místě nedopatřením připsány do textu. Kritická vydání Písma sv. upozorňují v předmluvách a poznámkách na tyto varianty a důležitější z nich podávají pod textem. Biblická textová kritika určuje, který z variantů se hodí nejlépe na to či ono místo, jež se zachovalo s několika varianty.[5]

e) Všechny varianty však nemají pro věrouku a mravouku významu, neboť obsah víry je jimi nedotčen. Mají jen význam pro *neporušitelnost slovní čili textovou* (integritas verbalis). Kde máme k některému místu varianty, nevíme bezpečně, jaké slovo, jaké rčení bylo v prvopisu. Proto srovnáváme nejstarší rukopisy a překlady navzájem. Pečlivým odborným studiem se sice počet variantů mnoho nezmenšil, ale smysl leckterého se přece objasnil, a tím nynější text více přiblížil textu původnímu.[6]

f) Několik příkladů textové poruchy:

α) 1 Král 6, 19 místo חֲמִשִּׁים אֶלֶף אִישׁ (50.000 mužů) je čísti podle opraveného znění na základě syrského překladu חֲמִשָּׁה אֲלָפִים (5 starších). Veliké číslo v 1 Král 6, 19 ukazuje, že je tu text porušen.[7]

β) Podle 2 Král 23, 8 pobil Isboset osm set nepřátel, podle paralelního místa v 1 Par 11, 11 jen tři sta.[8] Těžko říci, zda se tu jedná o záměnu písmena či zda opisovatel porušil text.

γ) Prorok Gad předpovídá králi Davidovi sedmiletý hlad v zemi (2 Král 24, 13); podle 1 Par 21, 12 má trvati hlad jen tři léta. Textová kritika čte se zřetelem na souvislost vypravování: tříletý hlad a vysvětluje různočtení záměnou písmenek, jež měly u židů určitý číselný význam (ג = 3 a ז = 7).

2. Biblická místa mohou býti podle sv. Augustina v zdánlivém rozporu, *když překladatel nevystihl plně původního znění* (»interpretem non assecutum esse quod dictum est«). Zdánlivý rozpor je tedy jen v nepřesném překladě, nikoliv v autografu, a o ten hlavně jde.

Z toho vidno, že mnoho závisí na dobrém překladu do mateřštiny. Proto Církev tak úzkostlivě bděla a bdí nad každým překladem do mateřského jazyka, vyhrazuje si bezpodmínečně pro jakýkoliv překlad své dobrozdání a svou autoritou zaručuje správný překlad. To schází u překladů Britské biblic-

[5] Ve stol. XVIII. bylo na př. v tehdy známých rukopisech NZ nalezeno na 30.000 variantů. *Bruder* jich počítá nyní na 40.000, *Nestle* na 120 tisíc (viz jeho Einführung in das griechische N. T., Göttingen 1923, 18).

[6] Viz o novém kritickém vydávání Vulgaty benediktiny v Římě ČKD 1928, 1009—1019; 1930, 455—439; 1937, 162—168 a *R. Col*, Biblická hermeneutika, str. 52.

[7] Viz *N. Schlögel*, Die Bücher Samuels, Wien 1904, 41; *Hejčl*, BČ I, str. 752, pozn. k v. 19.

[8] *Josef Flavius* počítá 900 (viz BČ I, str. 884, pozn. k v. 8).

[9] Srv. *Kortleitner*, Hermeneutica biblica, Oeniponte 1923, str. 87.

ké společnosti a u jiných překladů, pořízených nekatolíky bez schválení Církve. Proto jsou četba a užívání takových překladů pro katolíka právem zakázány.[10]

3. *Mnohdy může sám vykladatel zaviniti nesprávným výkladem zdánlivý rozpor.* Proto přiznává *sv. Augustin,* že někdy určité místo nepochopil (»me minime intellexisse«).

To jsou hlavní tři klíče, jimiž se *snažil sv. Augustin* rozřešiti zdánlivé rozpory v bibli. Možno uvésti ještě další.

4. *Méně přesný způsob vypravování.*

Svatopisci vypravovali lidově, užívali lidové mluvy, která má na zřeteli více smysl vypravování než slova sama. Proto nezaznamenávají výroky mluvících osob doslovně, nýbrž často jen podle smyslu a každý spisovatel podle svých schopností. Již *sv. Jeronym* radí: »V Písmech se nemá uvažovati o slovech, nýbrž o smyslech.«[11]

Několik příkladů:

α) Zdánlivý rozpor je ve zprávě o pomazání Kristově v Betanii v domě Lazarově.

Podle sv. Matouše (26, 8):	Podle sv. Jana (12, 4):
»Vidouce to učedníci, rozmrzeli se a řekli: ‚K čemu ta ztráta?'«	»I řekl jeden z učedníků jeho, Jidáš Iškariotský...«

Rozpor lze vyložiti tak, že sv. Jan udává jen původce onoho rozhořčení, sv. Matouš má na zřeteli ostatní apoštoly, kteří se dali také strhnouti k podobnému projevu, ač ne ve smyslu Jidášově, poněvadž ještě neznali tak dobře jeho lakotu a poněvadž považovali slova Jidášova za upřímný projev péče o chudé.[12]

β) Předpověď zapření Petrova.

Podle sv. Matouše (26, 34):	Podle sv. Marka (14, 30):
»Vpravdě pravím tobě: ‚Této noci, prve než kohout zazpívá, třikrát mne zapřeš'« (srv. Luk 22, 23 a Jan 13, 18).	»Vpravdě pravím tobě: ‚Dnes, této noci, prve než kohout dvakrát zazpívá, třikrát mne zapřeš'«.

Všechny zprávy podávají týž smysl, ale sv. Matouš nepokládal slovo »dvakrát« za významné, tedy je vynechal.

Třeba rčení »prve než kohout zazpívá« rozuměti také nejen jako kokrhání kohouta, nýbrž i jako noční dobu (třetí vigilii), která trvala od půlnoci do tří hodin ráno (srv. Mar 13, 35). Tedy jde tu o smysl: Dříve než uplyne třetí vigilie této noci, třikrát mne zapřeš.[13]

γ) Podle sv. Matouše a sv. Marka víme, že se Kristu na kříži posmívali oba lotři, sv. Lukáš mluví pouze o jednom.

[10] Viz *Rud. Col,* Biblické společnosti, Brno 1939, str. 8—11, 19—20.
[11] Ep. 57, 10; PL 22, 577.
[12] Srv. *Sýkora,* Umučení a oslavení Pána našeho Ježíše Krista podle čtyř evangelií, Praha 1896, 25.
[13] *Sýkora,* Umučení..., str. 205n.

Sv. Matouš (27, 44): »Taktéž tupili ho i lotři, kteří s ním byli ukřižováni.«

Sv. Marek (15, 32): »Také ti mu utrhali, kteří byli s ním ukřižováni.«

Sv. Lukáš (23, 39—42): »Jeden z těch zločinců, kteří s ním viseli, rouhal se mu řka: ‚Jsi-li ty Mesiáš, pomoz sobě i nám!' Ale druhý promluviv, káral ho řka: ‚Ani ty se Boha nebojíš, ač jsi v témže trestu? My zajisté spravedlivě trpíme, neboť dostáváme to, co náleží za skutky naše, ale tento neučinil nic zlého.' I řekl Ježíšovi: ‚Pane, rozpomeň se na mne, až přijdeš do království svého!'«

Ve zprávách evangelistů vidíme způsob lidového vypravování, které se vyjadřuje často s nadsázkou. Někteří starší, jako na př. *sv. Hilar, Theofylakt, sv. Ambrož,* měli za to, že se na počátku posmívali Kristu oba lotři na kříži, ale potom jeden z nich vida trpělivost Kristovu a slyše jeho modlitbu za nepřátele, poznal Kristovu nevinu a obrátil se kajícně k němu.

Pravděpodobnější je podle souvislosti výklad novějších exegetů, jako *Schegga, Reischla, Sušila, Didina, Klofutara, Pölzla, Knabenbauera, Sýkory,* kteří se *sv. Augustinem*[14] vykládají, že sv. Matouš a sv. Marek užili množného čísla »nikoliv aby vyjádřili, že oba lotrové se rouhali, nýbrž aby označili stav rouhačů, že totiž lidé různých stavů posmívali se mu, nejen velekněží a jiní židé, nýbrž — zločinci — podobně jakož i my říkáme ‚už ho vodí i strážníci', ač ho vedl jen jeden.«[15]

δ) Řeč Kristova při prvním rozeslání apoštolů.

Podle sv. Matouše (10, 9n): »Neopatřujte si zlata ani stříbra ani mědi do svých opasků, ne mošny na cestu ani dvou sukní, ani obuví, ani holi . . .!«

Podle sv. Lukáše (9, 3): »Ničeho neberte na cestu, ani holi, ani mošny, ani chleba, ani peněz, ani po dvou sukních neměјte!«

Podle sv. Marka (6, 8): »A přikázal jim, aby nebrali na cestu ničeho, leč toliko hůl, ne mošny, ni chleba, ani peněz do opasku, aby však si obuli sandály, ale neoblékali dvou sukní!«

V podstatě se všechny zprávy shodují. Kristus chce apoštoly upozorniti, aby se nezdržovali dlouhými a zbytečnými přípravami na cestu, nýbrž aby ve svých

[14] De consensu evang. III, 16, n. 53.

[15] Tak *Sýkora,* Umučení . . ., str. 459. Srv. také *I. Belser,* Geschichte des Leidens und Sterbens des Herrn,[2] Freiburg i. B. 1913, 416; *Höpfl,* Tractatus, str. 225; *E. Levèsque* poznamenává: »Saint Matthieu groupe par catégories ceux qui insultent à la Croix: le peuple qui passait, les sanhédrites, les voleurs crucifiés. Il ne prétend pas que tous dans la populace, que tous parmi les membres du sanhédrion insultaient Sauveur mourant; il en est de même pour des voleurs«; Nos quatre Evangiles,[2] Paris 1917, 315.

časných potřebách důvěřovali v Boží prozřetelnost. Přikazuje jim, aby si nebrali na apoštolskou cestu nic zbytečného, leč to, co je nezbytně třeba. Je tu sice mezi zprávami jakýsi rozpor ne sice v podstatě, nýbrž pouze ve slovech. Podle sv. Marka bylo dovoleno vzíti si hůl. Sv. Marek ostatně nepodává příkaz Páně přímou řečí. Smysl však je u všech tří evangelistů týž, a to je hlavní. Možno také vyložiti podle sv. Marka, že Kristus zakázal apoštolům vzíti si ještě jinou hůl mimo té, kterou již měli v ruce.[16]

ε) Vypravování o uzdravení posedlých zlým duchem. Podle sv. Marka (5, 2—13) a sv. Lukáše (8, 27—33) byl uzdraven pouze jeden, podle sv. Matouše (8, 28—32) dva nemocní.

Sv. Marek (5, 2):	Sv. Lukáš (8, 27):	Sv. Matouš (8, 28):
»Jak vyšel Kristus z lodi, ihned potkal se s ním z hrobu vyšlý člověk, který byl posedlý nečistým duchem . . .«	»Když vystoupil Kristus na zemi, potkal se s ním jeden z města, který měl ducha zlého již po mnoho časů a neodíval se rouchem ani nezůstával v domě, nýbrž v hrobech . . .«	»Když přišel na druhý břeh do krajiny Gerasenské, potkali se s ním dva posedlí, vycházejíce z hrobů, náramně zuřiví, takže nikdo nemohl projíti onou cestou . . .«

V exegesi těchto míst je několik řešení, jak odstraniti tento zdánlivý rozpor. *Sýkora* je vysvětluje takto: »Marek a Lukáš mluví pouze o jednom, nepochybně proto, že se na něm jevila posedlost způsobem zvláště patrným, a že proto evangelisté ti chtěli svým čtenářům, kteří sestávajíce po většině z obrácených pohanů, neměli pevného přesvědčení o tom, že by jací posedlí byli, ukázati na příkladě zvláště patrném, že posedlost duchem zlým jest možná a s dopuštěním Božím vskutku někdy se vyskytá.«[17]

Pravděpodobnější je výklad *Klofutarův:* »Hned jak Ježíš vyšel z lodičky, potkává jej jeden ze dvou posedlých, druhý přišel za ním po chvíli. Matouš však nezachovávaje časové posloupnosti mluví o obou zároveň. Marek a Lukáš jen o prvním.«[18]

5. *Někdy zaviňuje zdánlivý rozpor různý význam téhož slova.*

Na př.: α) Různé významy latinského slovesa »tentare«, zkoušeti, pokoušeti.
Gn 21, 1: »Bůh zkoušel (tentavit) Abrahama.«
Dt 13, 3: »Zkouší (tentat) vás Hospodin.«
Ale v Jak 1, 13: »Nikdo jsa pokoušen (Vulgata: nemo cum tentatur) neříkej, že od Boha jest pokoušen (a Deo tentatur), neboť Bůh nemůže býti pokoušen ke zlému (intentator malorum), sám pak nepokouší nikoho« (neminem tentat).

β) Význam slova »prvorozený« (primogenitus, Mat 1, 25; Luk 2, 7) vykládá *sv. Jeronym:* »Je zvykem Písma sv., že nazývá prvorozeného nejen toho, kte-

[16] Srv. *Sýkora,* BČ (NZ) I, str. 100, v pozn.
[17] BČ (NZ) I, str. 186, v pozn.
[18] Commentarius in Evang. S. Matthaei, Vindobonae 1862, 130; srv. také *I. Schmit,* De daemoniacis in historia evangelica, Romae 1912, 331n. *Fillion* podává tento výklad: »Il y avait réellement deux démoniaques; les autres synoptiques ne signalent que le plus connu ou le plus terrible, comme le pensait déjà saint Jean Chrysostome, celui qui devint après sa guérison un fervent disciple du Sauveur.« Viz také B VII (1926), 170—182.

rého následují bratři, nýbrž také toho, který se narodil první,[19] nebo »nejen toho, po němž jiní, nýbrž také před nímž žádný.«[20]

Ostatně odpovídá »prvorozený« hebrejskému בְּכוֹר, které znamená podle výkladu Božího (2 Moj 13, 2): prvorozence vůbec, tedy: prvorozence i jednorozence.

γ) Podobně mizí zdánlivý rozpor o *»bratřích«* a *»sestrách Páně«*, uvážíme-li nepředpojatě různé významy hebr. slova »bratr« a »sestra«.[21]

6. *Různá jména téže osoby.*

Na východě je zvykem dávati si několik jmen, a tím se často osoby různých jmen ztotožňují. Též i v bibli je jedna a táž osoba předváděna pod různými jmény.

Na př.: *α*) Tchán Mojžíšův nazývá se Jetro (Ex 3, 1; 4, 13; 18, 1), ale také Raguel (Ex 2, 18).[22]

β) Matouš u Mat 9, 9 je totožný s Levi u Mar 2, 14.

γ) Podle Mar 2, 26 praví Kristus: »Kterak za velekněze Abiatara vešel [David] do domu Božího a jedl chleby předpokladné...«

Z 1 Král 21, 1n víme, že se onen velekněz jmenoval Abimelech, syn jeho podle 1 Král 22, 21n Abiatar; ale podle 2 Král 8, 17 a 1 Par 18, 16 nazýval se velekněz také Abiatar a jeho syn Abimelech.

Achimelech v 1 Král 21, 1 je totožný zase s Achiášem tamtéž 13, 3.[23]

δ) Otec Zachariášův, který byl zabit »mezi chrámem a oltářem« se nazývá u Mat 23, 35 Barachiáš; z 2 Par 24, 20 víme, že Zachariáš byl syn Jojadův. Zdánlivý rozpor vysvětlíme tím, že otec Zachariášův měl obě jména,[24] nebo lze vysvětliti omylem opisovatelovým.[25]

7. *Podobné, ale různé události.*

Je třeba pozorně rozlišovati místa paralelní, pojednávající o jedné a téže události, od věcí a míst jen podobných, jež mluví o dvou zcela různých událostech, které se staly na různém místě a v různou dobu.

Podobné okolnosti některých dějů působí zdánlivý rozpor. Tu platí zásada *Augustinova:* »Rozlišuj časy a shodnou se Písma!«[26]

Na př.: *α*) Vyčištění chrámu u sv. Jana (2, 14—22) jest odlišná událost od oné, kterou vypravují synoptikové (Mat 21, 12n; Mar 11, 15—17 a Luk 19, 45n), ač je tu mnoho podobného.

β) Zdánlivý rozpor je ve zprávách evangelistů o uzdravení slepce u Jericha. Sv. Matouš mluví o dvou slepcích, sv. Marek a sv. Lukáš pouze o jednom.

Podle sv. Matouše (20, 29—34):	Podle sv. Marka (10, 46—52):	Podle sv. Lukáše (18, 35—43):
»Když vycházeli z Jeri-	»Přišli do Jericha. A	»Když pak se přibližo-

[19] In Mat 1, 25; PL 26, 25.
[20] Contra Helvid. 10; PL 23, 192.
[21] Srv. *Sýkora,* ČSB II, str. 436—442 (tam viz také literaturu k této otázce).
[22] Srv. *Döller,* Raguel-Jethro, ZkTh XXVIII (1904), 782.
[23] Srv. *Hejčl,* BČ I, str. 792, pozn. k v. 1.
[24] Srv. *Kortleitner,* Hermeneutica, str. 93.
[25] Viz *Sýkora* BČ (NZ) I, str. 147, v pozn. *Sv. Jeronym* poznamenává: »In evangelio quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus scriptum« (Lib. 4, Comment. in Mat. c. 2).
[26] »Distingue tempora et concordabit Scriptura!«

cha, šel za ním veliký zástup. A ejhle dva slepci seděli u cesty a uslyševše, že Ježíš tudy jde, zvolali: ‚Pane, smiluj se nad námi! Synu Davidův!‘ Zástup jim domlouval, aby mlčeli. Ale oni tím více volali: ‚Pane, smiluj se nad námi! Synu Davidův!‘ I zastavil se Ježíš a zavolav je řekl: ‚Co chcete, abych vám učinil?‘ Řkou jemu: ‚Pane, ať se otevrou oči naše!‘ I slitoval se nad nimi Ježíš a dotkl se očí jejich. Hned prohlédli a šli za ním.«

když vycházel z Jericha se svými učedníky a s velikým zástupem, syn Timeův, Bartimeus, slepý, seděl u cesty žebraje. Uslyšev, že to jest Ježíš Nazaretský, počal volati a naříkati: ‚Synu Davidův, Ježíši, smiluj se nade mnou!‘ I domlouvali mu mnozí, aby mlčel, ale on mnohem hlasitěji volal: ‚Synu Davidův, smiluj se nade mnou!‘ Ježíš se zastavil a řekl: ‚Zavolejte ho!‘ I zavolali slepce řkouce jemu: ‚Buď dobré mysli, vstaň, volá tě!‘ On odhodiv plášť vyskočil a přišel k němu. Ježíš promluvil k němu a řekl: ‚Co chceš, abych ti učinil?‘ Slepec mu řekl: ‚Mistře, ať vidím!‘ Ježíš pak mu řekl: ‚Jdi, víra tvá tě uzdravila.‘ Hned prohlédl a šel za ním tou cestou.«

val k Jerichu, slepec jeden seděl u cesty a žebral. Uslyšev zástup mimo jíti, tázal se, co to jest. Řekli mu, že Ježíš Nazaretský tudy jde. I zvolal: ‚Ježíši, synu Davidův, smiluj se nade mnou!‘ Ale ti, kteří šli napřed, domlouvali mu, aby mlčel. On však mnohem více křičel: ‚Synu Davidův, smiluj se nade mnou!‘ I zastavil se Ježíš a kázal ho k sobě přivésti. Když se přibližoval, otázal se ho: ‚Co chceš, abych ti učinil?‘ On řekl: ‚Pane, ať vidím!‘ I řekl mu Ježíš: ‚Prohlédni, víra tvá tě uzdravila.‘ Hned prohlédl a šel za ním velebě Boha. A veškeren lid uzřev to vzdal chválu Bohu.«

Exegetové se rozcházejí ve výkladu, zdali podávají všichni tři evangelisté tutéž událost či události dvě, časově rozdílné.

Döller ztotožňuje vypravování Matoušovo s Markovým a vykládá, že sv. Marek zaznamenal pouze jednoho slepce, Bartimea, který byl známější a druhého pominul mlčením.[27]

Telch zase ztotožňuje vypravování Markovo s Lukášovým a pokládá uzdravení dvou slepců u sv. Matouše za vypravování odlišné.[28]

Jiní zase vykládají, že Kristus uzdravil tři slepce u Jericha: jednoho, když vcházel do města, dva, když pak z města vycházel. Tento výklad pokládá *Sýkora* sice za dosti pravděpodobný, avšak sám vykládá, že evangelisté mluví o jedné a téže události, totiž o uzdravení dvou slepců. Své mínění odůvodňuje takto: »... uvážíme-li, že všechny dotyčné zprávy evangelní, až na udané odchylky, srovnávají se ve všem úplně, máme za pravděpodobnější, že všechny ony zprávy týkají se pouze jedné události, a že tedy pouze dva slepci byli uzdraveni u Jericha, a to tímto postupem: Jeden slepec, nejspíše ten, který podle Marka slul Bartimeus, prosil Pána Ježíše za uzdravení již před Jerichem, ještě dříve, než vešel do města. Poněvadž však Pán Ježíš chtěje mu dáti příležitost, aby vytříbil a osvědčil víru svou, neuzdravil ho hned, šel za ním až ke druhé bráně města, kterou on, pobyv u Zachea, zase vycházel. Tam přidružil se k němu slepec jiný, a oba uslyševše, že Ježíš již jde, úpěnli-

[27] Compendium, str. 83.
[28] L. c. str. 180, pozn. 2.

vě volali za uzdravení a skutečně uzdraveni byli. Sv. Marek a sv. Lukáš zmiňují se pouze o jednom, nepochybně proto, že stav jeho byl zvláště politování hodný; Lukáš však píše o něm dříve, než mluví o Zacheovi, poněvadž slepec ten žádal Krista za uzdravení již před vkročením jeho do města, a on (Lukáš) hodlaje vypravovati také o Zacheovi, o němž ostatní evangelisté pomlčeli, nechtěl vypravování to začíti, dokud by nedokončil začaté již zprávy o slepci.«[29]

8. *Různost mluvících osob.*

Někdy podává bible slova osob neinspirovaných, které objektivně mohou býti v rozporu. Z inspirace jen vyplývá, že uvedené osoby skutečně ona slova pronesly.

Na př. α) O smrti Saulově máme v bibli dvě zprávy od sebe odlišné. Podle 1 Král 31, 4 požádal král Saul zbrojnoše, aby ho zabil, a když tento nechtěl, zabil se mečem sám.

Podle 2 Král 1, 2—10 zabil Saula jakýsi Amalečan, který svůj čin oznámil Davidovi, chtěje u něho získati přízně a na důkaz věrohodnosti přinesl i čelenku a královské odznaky Saulovy.

Obě zprávy jsou ve zřejmém rozporu. Avšak není tu rozpor mezi dvěma zprávami inspirovaných spisovatelů. První zprávu podává inspirovaný spisovatel sám podle dějinné pravdy, v druhé zprávě nechává svatopisec mluviti křivého zpravodaje, neinspirovaného. Pravda však jest, že onen vychytralý posel skutečně podal Davidovi lživou zprávu a skutečně přinesl královské odznaky. Správně poznamenává *Hejčl:* »Rozpor ten dlužno klásti na vrub lživému zpravodajovi, ne však inspirovanému spisovateli.«[30]

β) O smrti Antiocha IV. Epifana se vykládá v knihách Machabejských třikráte, a po každé jinak.

První zpráva je v 1 Mach 6, 1—16: Antioch chtěl vyloupiti chrám v Elymadě, ale byl od obyvatelů města zahnán na útěk a odtáhl do Babylona. Na cestě dostal zprávu o porážce svých vůdců. Zdrcen nešťastnou zprávou upadl v těžkou nemoc, které podlehl.

Druhá zpráva v 2 Mach 9, 1—29: Po nezdařeném pokusu vyloupiti chrám byl Antioch zahnán na útěk. Cestou dostal zprávu o porážce svých vůdců Nikanora a Timoteje. Chtěje se pomstíti židům a učiniti z Jerusalema židovský hřbitov, ujížděl na voze. Cestou však těžce onemocněl, v trysku spadl s vozu a smrtelně se poranil.

Třetí zprávu, odlišnou od obou předešlých, čteme v 2 Mach 1, 11—17 v listě palestinských židů, napsaném soukmenovcům v Egyptě. Podle této zprávy byl král Antioch zabit v Persii kněžími v chrámě bohyně Nanee.

První dvě zprávy podává inspirovaný autor a není mezi nimi skutečného rozdílu. Možno obě zprávy vyložiti takto: Antioch byl již nemocen, když táhl proti židům na Jerusalem a spadnuv s vozu, smrtelně se zranil. Druhá zpráva doplňovala by první, co bylo bezprostřední příčinou smrti královy.

Třetí zpráva podává jen pověst, jež kolovala v Palestině brzy po smrti Antiochově, dříve než přišly do Jerusalema spolehlivé a zaručené zprávy. Podali tedy palestinští židé tuto nepotvrzenou zprávu svým soukmenovcům. Svatopisec přejal tuto pověst do svého díla, aniž by ji schvaloval. Poněvadž v téže knize podává sám pravdivou zprávu o smrti Antiochově, dokazuje zřejmě, že obsah onoho listu neschvaluje. Inspirace tu zase jen zaručuje,

[29] BČ (NZ) I, str. 201, v pozn.
[30] BČ I, str. 814, v pozn.

že taká zpráva skutečně byla v Palestině rozšířena a že židé ji opravdu sdělili svým spolubratřím v Egyptě.[31]

9. *Různý účel a ráz vypravování.*

Někdy rozřešíme zdánlivý rozpor tím, že uvážíme různý účel a ráz vypravování svatopiscova.

Tak na př. zdánlivý rozpor je také v podání smrti Jidášovy. Sv. Matouš (27, 5—8), který podle svého zvyku podává vždy prostě podstatu děje, sděluje, že Jidáš se oběsil osidlem.

Sv. Petr ve své řeči před volbou apoštola Matěje praví o Jidáši: »... spadl střemhlav, rozpukl se v půli a vykydly se všecky jeho vnitřnosti.«

Sv. Petr předpokládaje, že konec života Jidášova je posluchačům znám, přidal ještě podrobnost, která sebevraždu Jidášovu následovala. Sv. Matouš praví, že se Jidáš oběsil, sv. Petr, že spadl střemhlav (řecky *πρηνὴς γενόμενος*;[32] Vulgata: suspensus, oběsiv se).

Obě zprávy se doplňují, ale neodporují si. Jidáš se nejdříve oběsil a potom spadl střemhlav se stromu buď tím, že se provaz přetrhl, anebo že se zlomila větev, a on spadl tak, že se rozpukl a vnitřnosti z něho vyšly.

Nejnověji se pokusili správně vyložiti ona místa nekatolíci: *F. H. Ely,*[33] *R. Harris*[34] tím, že vykládají *πρηνὴς* ve významu: oteklý, opuchlý: *πρηνὴς γενέσθαι* otéci, opuchnouti.[35]

Sv. Petr sledoval svou poznámkou jistý účel. Chtěl apoštolům a učedníkům podati protivu mezi údělem apoštolského úřadu a údělem, který si Jidáš sám zradou přivodil.[36]

10. *Jsou-li v rozporu starozákonní zákony a nařízení, třeba tento rozpor urovnati vždy se zřetelem na různou dobu, kdy byly ony zákony dány, a na různé sociální a kulturní poměry a potřeby, za kterých ty zákony platily.*

Když dostali Izraelité od Mojžíše svůj zákonník, byli národem ještě kočovným (polonomádi). Usadili se teprve po příchodu do Palestiny a stali se rolníky a pastevci. Poměry se znovu změnily za doby Šalomounovy, kdy začali Izraelité provozovati čilý obchod. Tehdy jim už Mojžíšův zákonník nestačil.

[31] Srv. k tomu *Cornely,* Introductio II, 1, str. 469; *týž,* Compendium ...,[9] Parisiis 1927, 447; *Chr. Pesch,* De inspiratione,[2] n. 448; *Hetzenauer,* Theologia biblica I, Friburgi Br. 1908, 355n; *Höpfl,* Tractatus, str. 228. *Vigouroux* (Manuel biblique II[13], Paris 1914, 247n) s některými staršími (na př. s *Hugonem a S. Caro, Mikulášem z Lyry)* tvrdí, že se v listě jednalo o smrti Antiocha III. Velikého, který podle svědectví *Diodora Sicilského* (XXVIII, 3; XXIX, 15) a *Strabona* (XVI, I, 18) chtěje zničiti chrám Belův v Elymaidě, byl zabit. Tak také *F. X. Kugler S. J.,* Von Moses bis Paulus, Münster 1922, 350n, *Rupert z Deutzu, Kornel a Lapide;* z novějších *M. Holleaux* (REA XVIII [1916], 77—102) míní, že list jedná o smrti Antiocha VII. Ale z dějin víme, že nikdo z obou nepronásledoval židů.

[32] Podle toho má přeloženo také cambridský rukopis.

[33] On *πρηνὴς γενόμενος*, JthSt XIII (1911—1912), 278—285.

[34] St. Luke's version of death of Judas, AJTh XVIII (1914), 127—131.

[35] Srv. také *Ch. Sigwalt,* BZ IX (1911), 399.

[36] Viz *Sýkora,* BČ (NZ) I, str. 361, pozn. k v. 18.

Proto byly zákony rozšiřovány, upravovány a se zřetelem na tehdejší doby přizpůsobovány potřebam naroda. Nastala tedy jakási novelisace Mojžíšových zákonů. Je nejpravděpodobnější, že se nové zákony zapisovaly do zákonníku jako přídavek, aby měly platnost. Je však velmi důležito věděti, že dodatky pořizovali inspirovaní autoři, proto změna nemohla býti proti vůli původního zákonodárce.[37] Staré zákony byly ponechány z úcty k Mojžíšovi v zákoníku nezměněny. Při opisování se vše opsalo. Současníci to věděli a dovedli si leckteré neshody vysvětliti. Později se na tento vývoj zákonů zapomnělo. Někteří dokonce považovali Mojžíše za původce nejen zákonů, nýbrž i jejich dodatků. Racionalistická hyperkritika toho použila k útokům na neomylnost Pentateuchu a poukázala na rozpory v mnoha zákonech; na př.: v různých ustanoveních o desátcích (srv. Lv 27, 30—33; Nm 18, 21—32; Dt 12, 6. 11. 17; 14, 22—29; 26, 12—15)[38] a v zákonu o úrocích (srv. Ex 22, 25; Lv 25, 36n; Dt 23, 20n).[39]

Tento zdánlivý rozpor vysvětlíme uvedeným vývojem zákonů, že k původním zákonům přidali povolaní činitelé, inspirovaní svatopisci, nové zákony, novelisované podle skutečných současných poměrů.

11. *Zdánlivý rozpor v proroctvích.*

Námitka, že se nesplnila mnohá proroctví, obsažená v bibli, padne, uvážíme-li, že leckterá z nich byla vyslovena jen podmínečně. Platnosti nabyla jen tehdy, nesplnily-li se určité podmínky. Když se však podmínky splnily, nesplnilo se proroctví, jehož výsledek závisel na různých okolnostech, nám mnohdy dnes ani dobře neznámých.

Na př. α) Proroctví Jonášovo o pádu města Ninive (Jon 3, 4): »... Ještě čtyřicet dní a Ninive bude vyvráceno...« Avšak obyvatelé činili pokání (3, 5—9) a »když viděl Bůh skutky jejich, že se odvrátili od cesty zlé, smiloval se nad neštěstím, kterým jim byl hrozil a neučinil ho« (3, 10).

β) Podle Is 38, 1 předpověděl prorok nemocnému Ezechiášovi brzkou smrt. Ezechiáš se však úpěnlivě modlil a Bůh mu dopřál ještě 15 let života (38, 5).

Mnohdy se o splnění různých proroctví v Písmě sv. nevypravuje, i nutno uvážiti, že Písmo sv. jest neúplné[40] a ani neznáme dokonale dějin všech těch národů, na př. Moabitů, Filišťanů, na něž se proroctví vztahovala.

12. *Podvojné zprávy.*

Literatura: *Allgeier A.*, Über Doppelberichte in der Genesis, Freiburg i. Br. 1911. — *A. van der Heeren,* De genuinis narrationibus in s. Scriptura: Narratio diluvii, CBr 19, 339—350, 406—417, 462—478. — *Huvelin G. S. J.*, Mélanges pour l'étude du Pentateuque, ER 115, 766—773; *týž,* Les doubles récits et la verité historique de la Genèse, tamtéž 121, 163—186; *týž,* Les doubles récits dans la Genêse, tamtéž 130, 79—84 (proti Allgeierovi). — *Schulz A.*, Doppelberichte im Pentateuch, BSt XIII, 1, Freiburg i. Br. 1908.

V Písmě sv. podává někdy jeden a týž autor o téže události

[37] Také PBK ze dne 27. června 1906 za souhlasu Pia X. připouští, že po smrti Mojžíšově byly k Pentateuchu připojeny některé dodatky, ovšem inspirovanými spisovateli; srv. EB 62, n. 175—177; DB, n. 1997—2000.

[38] Viz *G. Hoberg,* Moses und der Pentateuch, BSt X, 4 (1905), 61—66.

[39] *Hejčl* (Das Alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens, BSt XII, 4 1907) dokazuje, že zákony o úrocích pochází teprve z doby pomojžíšské.

[40] Srv. *Döller,* Die Bibel und ihr Ende? ThprQ LXX (1899), 525—536.

dvojí zprávu, z nichž jedna druhou doplňuje a vysvětluje. Musíme zamítnouti názor protestantské hyperkritiky, která dokazuje, že první zpráva je z prvního pramene, druhá z druhého, a že jsou obě zprávy v rozporu.

Na př.: O stvoření světa mluví se už v Gn 1, ale jen stručně. Šíře pojednává autor o tomto tématu až v druhé kapitole. Jest otázka, jak se mají k sobě ony dvě zprávy. První zpráva je jakýmsi rámcem celého vypravování o stvoření světa, druhá zpráva podává stvoření světa obšírněji jako samostatnou část. Druhá zpráva první vůbec neodporuje, nýbrž ji doplňuje. Takové dvojice zpráv se nazývají *podvojné zprávy (duae relationes, Doppelberichte).*

13. *Zamlčené citace.*

O nich bude pojednáno zvláště na str. 86—91.

14. *Při jiných zdánlivých rozporech některých míst SZ musíme míti na zřeteli myšlenkovou úroveň Izraelitů a jejich nedostatky abstraktních pojmů pro spekulativní bohovědu.*

Svatopisci mluví o Bohu slovy, obvyklými mezi lidmi, jak mluvíme ještě dnes i my, podáváme-li svaté pravdy prostému lidu.[41] Nutno míti na zřeteli také progresivní charakter zjevení Božího, jež se vyvíjí od méně dokonalého k dokonalejšímu. Nelze se diviti, že všechny pojmy, ve SZ se to týká zvláště otázek posmrtného života,[42] nejsou ještě přesně vyhraněny podle dnešní bohovědné terminologie. Teprve v NZ se obzor jasní a pojmy kristalisují v pevnou nauku víry a mravů.

§ 4.

NEMŮŽE BÝTI SKUTEČNÉHO ROZPORU MEZI BIBLÍ A VĚDOU.

(Otázka biblická.)

Literatura: *Albanese S. Fr.,* La Bibbia scevra di errosi contiene alcune inaccuratezze Ricerche exegetische sui Padri e sull' Acquinate che rivelano un principio di soluzione di molte questioni biblische, Palermo 1929. — *Bartmann,* Das Tridentinum und die biblische Frage, ThG IV (1912), 663—667. — *Baudrillard A.,* La question biblique, v díle Vie de Mgr. d'Hulst II, Paris

[41] Viz *R. Col,* l. c., str. 23.

[42] Jak veliký rozdíl byl právě v této nauce Mezi S a NZ! V Knize Kaz nezná autor odměny a trestů v posmrtném životě. Srv. věrouku a mravouku žalmů, která ještě nedosáhla výše dokonalosti novozákonní!

1914, 129—180. — *Bonaccorsi G.*, Questioni Biblische, Bologna 1914. — *Brandi S.*, La question biblique et l'encyklique PD (z italštiny přeložil *Ph. Mazoyer)*, Paris 1894. — *Delattre A. J.*, Autor de la question biblique, Une nouvelle école d'exégèse et les autorités q'elle invoque, Liège 1904. — *Fernandez A.*, IB, str. 414—472. — *Fonck L.*, Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren, Innsbruck 1905; *týž*, Moderne Bibelfragen, Einsideln 1917, 1—92. — *Göttsberger J.*, Autor de la question biblique, BZtr III (1905), 225—250. — *Grandclaude*, La question biblique d'aprés une uonvelle école d'apologistes chrétiens, Paris 1893. — *Guthberlet C.*, Absolute oder relative Wahrheit in der hl. Schrift, Pb XXII 1909—1910. — *Höpfl H.*, De quaestione biblica, v díle Tractatus..., str. 57—98. — *Houtin A.*, La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle, Paris 1902; *týž*, La question biblique au XXe siècle, tamtéž 1906.[1] — *Hugo L.*, Katholische Exegese unter falscher Flagge, Regensburg 1906. — *Hulst M. de*, La question biblique, Paris 1893. — *Knabenbauer J.*, Léone XIII e la questione biblica, CC I (1894), 401—415, 652—665. — *Meyenberg A.*, Ist die Bibel inspiriert? Orientierende Wanderungen durch die Gebiete der modernen Bibelfragen, Luzern 1907. — *Murillo L.*, Chritica y exegesis. Observationes sobre un nuevo sistema exegético de la Biblia, Madrid 1905. — *Pesch Chr.*, De inspiratione S. Scripturae², Friburgi Br. 1925, n. 480—542. — *Peters N.*, Der heutige Stand der biblischen Frage in unserer Kirche, ThG XVI (1924), 337—355. — *Selbst J.*, Randglossen zur biblischen Frage, K II (1906), 161—175, 288—300. — *Schade L.*, Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der hl. Schrift, K I (1911), 441—421. — *Telch C.*, Introductio..., str. 208—258. — *Vaccari Al.*, Quaestio biblica apud catholicos, IB, str. 372—376. — *Vosté Fr. J. M.*, De Scripturarum veritate iuxta recentiora Ecclesiae documenta, Romae 1924; *týž*, De divina inspiratione et veritate S. Sripturae, tamtéž 1932, 106—148. — *Witzel Th.*, Zur Bibelfrage, Pb XLIII (1905—1906), 145—152, 193—206, 241—256; *týž*, Autor de la question biblique, Efr XVI (1906), 241—258, 580—591; XVII (1907), 41—50. — Viz také: Autorita bible, Bílý prapor II, Olomouc 1902, 5n, 17—19, 37, 50 n; Biblická otázka a nový papež, tamtéž I (1901), 334n. — Viz také ostatní literaturu na str. 59, 64, 71.

a) Pravdu o naprosté neomylnosti bible hájí nyní všichni katoličtí theologové. Nesnáze povstaly, když se této pravdy použilo na ony knihy Písma sv., které pojednávají také o věcech z oboru světských věd. Tak vznikla známá *»biblická otázka« (quaestio biblica)*, která řeší poměr bible k světským vědám vůbec a k vědám historickým zvláště se zřetelem na biblickou inspiraci a její nutné důsledky.

Biblická otázka, která je biblickou otázkou *κατ' ἐξοχήν*, řeší, zdali se neomylnost bible vztahuje i na ta místa, která nám podávají věci z oboru přírodních a historických věd a zdali to, co bible z oboru těchto věd obsahuje, je také naprosto bez bludů čili zda taková biblická místa mají absolutní nebo jen relativní pravdu.

b) Tuto otázku budeme řešiti ve světle inspirace a jejích nutných důsledků tak, že pojednáme o poměru bible:

[1] Obě díla byla Církví zavržena.

A) *k vědám světským vůbec,*
B) *k vědám přírodním,*
C) *k vědám historickým zvláště.*

A) POMĚR BIBLE K VĚDÁM SVĚTSKÝM VŮBEC.

Literatura (viz také výše str. 57n): *Bělina Jan,* Bible a věda, VKK LXVII. — *Brucker J.*, Questions actuelles d'Écriture Sainte, Paris 1895; *týž,* L'Eglise et la critique biblique, tamtéž 1907. — *Colomer B.*, La Bible et les théories scientifiques, ScR 109 (1901), 40—50. — *Colunga A.*, El autor de la Biblia y la ciencia, CT XXIII (1931, 1) 145—168. — *Dawson W. B.*, The Bible Confirmed by Science, London 1932. — *Hammerschmid Ant.*, Bibel und Wissenschaft, ThprM VII (1897), 149—163, 228—239, 312—323, 393—409. — *Hejčl Jan,* BC I, str. 8n. — *Holmes E. S.*, The Bible in the Ligth of Religions Science, New-York 1929. — *Meffert F.*, Bibel und Wissenschaft, AZfr 2 (1907), 159—186. — *Peters N.*, Glauben und Wissen im ersten biblischen Schöpfungsbericht Gn 1, 1—2, 3, Paderborn 1907; *týž* Unsere Bibel,[3] tamtéž 1935, 32—47. — *Schäfer B.*, Bibel und Wissenschaft Münster i. W. 1881. — *Schöpfer Aem.*, Bibel und Wissenschaft,[3] Brixen 1901. — *Walker L.*, Science and Revelation, London 1931. — *Wiesemann-Haneberg-Weinhart,* Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung,[3] Regensburg 1866. — Viz také Bible, věda a historie, Bílý prapor II (1902), 99n, 117n.

a) Jako nemůže býti v bibli skutečného rozporu mezi dvěma místy obsahu náboženského, tak nemůže býti ani skutečného rozporu mezi biblí a světskými vědami.

Tato stěžejní pravda, jež nutně vyplývá z inspirace, je vyjádřena větou: *Mezi jistým výsledkem vědy a jistým smyslem některého místa v bibli nemůže býti skutečného rozporu.*

b) Skutečný rozpor je nemožný a předem se z bible vylučuje, neboť jeden a týž Bůh, který je předním původcem Písma sv., je zároveň původcem lidského rozumu a přírody.

Vatikánský sněm stanovil: »Třeba je víra nad rozum, přece nemůže býti skutečného rozporu mezi věrou a rozumem, poněvadž týž Bůh, který zjevuje tajemství a vlévá víru, vložil do lidského ducha světlo rozumu. Bůh nemůže sebe sama popírati, ani pravda nemůže odporovati pravdě. Proto povstává zdánlivý toho rozpor nejčastěji odtud, že články víry nebyly pochopeny a vyloženy podle smyslu Církve, nebo že jsou smyšlené domněnky považovány za rozumné výroky.«[2]

[2] »Etsi fides supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel potissimum commenta pro rationis effatis habeantur«; DB, n. 1797.

Tím podal sněm i správný poměr bible k vědám jakéhokoliv oboru. Důvod je jasný a vyvěrá jako nutný důsledek z katolického pojmu biblické inspirace. Bůh, pravda sama, nemůže si odporovati, mluví-li k lidem přirozeně, světlem lidského rozumu, nebo nadpřirozeně, prostřednictvím svatopisců v bibli.

Papež *Lev XIII.* v PD napsal: »Učenci ... mějtež věrně na paměti, že týž Bůh, stvořitel a ředitel veškerenstva, je také původcem Písem; protož nelze uvésti ničeho z přírody, ničeho z dějinných památek, co by skutečně odporovalo Písmu.«[3]

c) Tím se však neodmítá, že by nemohl býti rozpor mezi různými domněnkami čili vědeckými hypothesami, mnohdy nedokazatelnými, a některým biblickým místem.

Proto ti, kdo opírají své výklady z oboru světských věd jen o nedostatečně odůvodněné domněnky, mohou často narazit při svém výkladu na různé rozpory s biblí. Ale tu není vina v bibli, nýbrž ve vykladači, který pokládá za jistý vědecký výsledek, co je pouze domněnkou.

Věda má ve svých oborech mnoho a mnoho věcí, jichž dosud jasně a konečně nerozřešila a které opírá jen o větší nebo menší pravděpodobnost. Ke kritické vědě však patří, aby rozlišovala zcela přesně jisté od nejistého, pochybného nebo jen pravděpodobného. Proti vědecké jistotě stojí nejistota a pochybnost. Nejistota může míti mnoho stupňů. Úkolem vědy je uvésti každou pravdu na pevný stupeň jistoty. Avšak někdy se nelze vědě dopracovati naprosté jistoty. Tu se musí mnohdy spokojiti jen s vědeckými domněnkami (hypothesami). Ani domněnka nesmí býti ve vědě pronesena jen lehkomyslně, nýbrž musí býti aspoň nějak odůvodněna. Pravděpodobná vědecká hypothesa se může časem státi na základě objektivních badání a důkazů ještě pravděpodobnější, ba mnohdy může hraničiti s naprostou jistotou. Co je dnes ve vědeckém světě jistých pravd, které byly dříve pro nedostatek vážných důkazů jen hypothesami nebo byly třeba i vůbec popírány jako nemožné![4]

Třeba vždy dbáti kritičnosti a rozlišovati nestranně, ale odborně, pravděpodobnost od jistoty. Mnohá domněnka zmizí úplně, když se dokáže její opak jako jistota. Leckterá hypothesa měla v dějinách vědy jen velmi kratičké trvání, vpravdě jepičí život, a pádnými protidůkazy byla navždy potřena.

d) Sám papež *Lev XIII.* prohlašuje výstižně v PD: »Přemnoho věcí z nauk všeho druhu bylo dlouho a vážně namítáno proti Písmu; nyní však (námitky), poněvadž jsou jalové, docela zanikly ... Neboť tvrzení domněnek zahlazuje den, avšak ‚pravda zůstává a rozmáhá se na věky'.«[5] A na jiném místě tamtéž: »Také o tom, co

[3] »Eruditi ... fideliter teneant Deum conditorem rectoremque rerum omnium eundem esse Scripturarum auctorem: nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet« (v Herdrově vydání 65).

[4] Srv. na př. názor heliocentrický!

[5] »Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam iactata, quae nunc utpote inania, penitus absolevere ... Nempe opi-

přírodovědci dokázali už jistými důkazy za jisté, musí také exegeta dokázati, že neodporuje Písmu, správně vyloženému; ale při tom ať je si vědom, že se mnohdy stalo, že leccos, pokládané jimi (přírodovědci) za jisté, bylo později uvedeno v pochybnost a zamítnuto.«[6]

e) To všechno nutno předem věděti, mluvíme-li o rozporu mezi biblí a vědou. Také se nesmí zapomenouti, že bible ve své podstatě je kniha nábožensko-mravní κατ᾽ ἐξοχήν. Není, ani nechce býti odbornou příručkou světských věd, a pokud zasahuje do jejich oborů, mluví o nich jen mimochodem a lidovým názvoslovím.

Správně napsal v tomto smyslu již *sv. Augustin:* »Duch Boží, který skrze ně (svatopisce) mluvil, nechtěl lidi poučovati o věcech, které nejsou nijak prospěšné věčné spáse.«[7]

f) Jest projevem veliké neúcty k nejvzácnějším a nejsvětějším knihám lidstva, upírá-li se jim patřičná vážnost a vyzvedá-li se neomylnost vědy.

Proto s bolestí vyznává již *Lev XIII. v PD:* »Je totiž litovati, že je mnoho těch, kteří badají a na světlo vynášejí, a to s velikými námahami, starobylé památky, mravy a zřízení národů a svědectví podobných věcí, avšak příliš často jen s tím úmyslem, aby nalezli skvrny omylů v posvátných knihách, aby tím jejich vážnost víc a více slábla a kolísala. Činí to mnozí až příliš nepřátelsky soudem ne dosti spravedlivým, a důvěřují světským knihám a starověkým památkám tak, jako by v nich nemohlo býti skryto ani podezření z omylů; avšak knihám Písma sv. upírají stejné hodnověrnosti jen na základě domnělého omylu, a to ani ne dobře vyšetřeného. Může se sice státi, že opisovatelům vyklouzlo při opisování rukopisů něco méně správného. To se však musí s rozvahou posuzovati, a ne snadno připustiti, leč jen na těch místech, kde je to řádně dokázáno. Také se může státi, že vlastní myšlenka některého místa zůstane nejasná. K rozřešení toho mnoho napomáhají správná pravidla hermeneutická.«[8]

nionem commenta delet dies; sed ‚veritas manet et invalescit in aeternum' (3 Esdr 4, 38)«; DB, n. 1935.

6 »... quamquam ea, quae speculatores naturae certis argumentis certa iam esse affirmarint, interpres ostendere debet nihil Scripturis recte explicatis obsistere, ipsum tamen ne fugiat, factum quandoque esse, ut certa quaedam ab illis tradita, postea in dubitationem adducta sint et repudiata«; EB 41, n. 107.

7 De Genesi ad litteram II, 9, n. 20; PL 34, 270.

8 »Dolendum enim, multis esse qui antiquitatis monumenta, gentium mores et instituta, similiumque rerum testimonia magnis ii quidem laboribus perscrutentur et proferant, sed eo saepius consilio, ut erroris labes in sacris Libris deprehendant, ex quo illorum auctoritas usquequaque infirmetur et nutet.

g) Nutno ještě dodati, že i biblická věda pracuje v jistém smyslu s domněnkami. Tomu však musíme správně rozuměti. V bibli jsou některá místa, jejichž správný smysl se dosud nepodařilo exegetům uspokojivě podati. Taková místa pak vykládají s větší nebo menší pravděpodobností. Jejich výklady mají vlastně jen platnost domněnky. Každý takový výklad platí tolik, kolik závažných důkazů má pro sebe. Mnohá místa mají celé dějiny svých výkladů.[9]

Můžeme tedy také mluviti, ovšem s omezením, o nejistém smyslu některého biblického místa, pokud jej totiž nepodává správně exegeta sám, buď tím, že je text porušen nebo nesprávně přeložen, nebo exegeta sám nepochopil pravého smyslu.

h) Prakticky lze dojíti k těmto zvláštním případům v poměru bible k vědám vůbec:

α) Poměr hypothesy exegetické k hypothese vědecké (H:h).

U některého místa v bibli se dosud nezjistil uspokojivě původní smysl. Jednotlivé pokusy o jistý smysl možno zváti exegetickou hypothesou (H). Ta může býti v rozporu s vědeckou hypothesou (h). Zdá se, že je tu skutečný rozpor, avšak nesmí se zapomínati, že je-li rozpor mezi hypothesami, není ještě rozpor mezi fakty. Třeba vyčkati, která hypothesa se změní v pravdu.[10] Je-li dokázána pravdivost exegetické hypothesy, nastane poměr pravdy k hypothese (V:h), čímž vědecká hypothesa padá; v opačném případě by padla hypothesa exegetická.

Na př. Někteří se snažili dokázati z Písma sv., že země stojí a slunce se

Idque nonnulli et nimis infesto animo faciunt nec satis aequo iudicio; qui sic fidunt profanis libris et documentis memoriae priscae, perinde ut nulla eis ne suspicio quidem erroris possit subesse, libris vero Scripturae sacrae, ex opinata tantum erroris specie neque ea probe discussa, vel parem abnuunt fidem. Fieri quidem potest, ut quaedam librariis in codicibus describendis minus recte exciderint; quod considerate iudicandum est, nec facile admittendum, nisi quibus locis rite sit demonstratum: fieri etiam potest, ut germana alicuius loci sententia permanet anceps; cui enodandae multum afferent optimae interpretandi regulae«; EB 41, n. 108; DB, n. 1949.

[9] Srv. na př., jak různé výklady podali exegetové o manželství Oseášově; viz k tomu *Col*, Symbolické úkony proroka Oseáše, Přerov 1936, str. 31nn.

[10] *Sv. Augustin* poznamenává (De Genesi ad lit. I, 18, n. 37; PL 23, 260): »In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inter scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum non praecipiti affirmatione ita proiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus, non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse; cum potius eam quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus.«

točí (názor geocentrický). Na základě důkazů však zvítězila pravda vědecká (soustava heliocentrická).

Je-li vědecká pravda zcela bezpečně dokázána nejen důkazy rozumovými, nýbrž i zkušeností, bylo by velmi nebezpečné a pošetilé, kdyby exegeta předkládal tvrdošíjně opačné mínění jako mínění bible.[11]

β) *Poměr pravdy biblické k hypothese vědecké (V:h).*

Je-li pravda obsažená v bibli v rozporu s vědeckou hypothesou, musí padnout hypothesa, poněvadž Bůh jako přední a hlavní původce bible nemůže se mýliti.[12]

Na př. Je věroučná pravda, dokázaná z Písma sv., že Bůh je Stvořitelem vesmíru i člověka, že všichni pocházíme od Adama. Věda se snažila a snaží vysvětliti původ světa a člověka různými hypothesami a theoriemi, které mohou býti a jsou ve skutečném rozporu s biblí. Poněvadž předním původcem bible je neomylný Bůh, je nutným důsledkem, že pravda je v bibli.

γ) *Poměr exegetické hypothesy k vědecké pravdě (H:v).*

Někdy se může státi, že mínění exegetů je v rozporu s vědeckým badáním. Je-li vědecká pravda řádně odůvodněna, musí jí ustoupiti exegetická hypothesa. Když se však ukáže vědeckým badáním, že mínění, které exegeta opíral o určité biblické místo, je mylné, nesmí se tvrditi, že ono mylné mínění je v bibli samé, nýbrž že exegeta nepochopil správně onoho místa.

Na př. Někteří vykládali stvoření světa v šesti astronomických dnech. Věda jasně dokázala, že tento výklad je v rozporu s pravdou geologickou, jež ukazuje, že se svět vyvíjel v dlouhých obdobích. I musí výklad exegetický ustoupiti vědě, poněvadž ta se opírá o závažné důkazy jistých vědeckých výzkumů. Dnes už nebude exegeta a theolog učiti, že den Mojžíšův יוֹם v Gn 1 je náš den o 24 hodinách.[13]

δ) *Poměr pravdy biblické k pravdě vědecké (V:v).*

Je-li úplná shoda mezi pravdou biblickou a vědeckou, je prav-

[11] Srv. *Sv. Augustin,* De Genesi ad lit. I, 19, n. 39; PL 34, 261; *Sv. Tomáš Akv.* zdůrazňuje: »Cum Scriptura multipliciter exponi potest (ovšem subjektivně), quod nulli expositioni ita praecise inhaereat, ut, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebat, id nihilominus asserere praesumat«; Sum. th. I q. 68 a. 1.

[12] Platí tu zásada *Augustinova:* »Quidquid ipsi (physici) de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non posse contrarium; quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est catholicae fidei contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum«; De Genesi ad lit. I, 21, n. 41; PL 34, 262.

[13] Srv. rozhodnutí PBK ze dne 30. června 1909 o historickém charakteru prvních tří kapitol Genese, dubium VIII; EB, n. 339; DB, n. 2128.

da biblická tím více odůvodněna a vysvětlena, zvláště pro toho, komu je vědecká pravda vodítkem k přesvědčení.

Na př.: Bible učí, že svět začal a že bude míti jednou konec; totéž potvrzuje i věda.

To jsou všeobecné zásady o poměru bible k světským vědám vůbec. Nyní třeba probrati zvláště poměr bible k vědám přírodním a historickým.

B) POMĚR BIBLE K PŘÍRODNÍM VĚDÁM.

Literatura (viz výše str. 57n a str. 59): *Bosizio Ath.*, Das Hexaemeron und die Geologie, Mainz 1865; *týž*, Die Geologie und die Sündfluth, tamtéž 1877. — *Braun K.*, Natur und Offenbarung, Münster i. W. 1855; *týž*, Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft, tamtéž 1905. — *Cetta Alb.*, Il diluvio, Torino 1886. — *Dennert*, Bibel und Naturwissenschaft, Stuttgart 1906. — *Deppe*, Der biblische Schöpfungsbericht und die Naturwissenschaft, NO XLV (1899), 417nn. — *Dorsch Aem.*, De inspiratione S. Scripturae,[2] Oeniponte 1927, 317—325. — *Durand A.*, Critique Biblique, DAFC II, sl. 774—776. — *Egger F.*, Streiflichter über die freirere Bibelforschung, Brixen 1898. — *Fonck L.*, Streifzüge durch die biblische Flora, Freiburg i. Br. 1900; *týž*, Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel ZkTh XXXI (1907), 401—432; *týž*, Die Irrtumslosigkeit der Bibel (Moderne Bibelfragen), Einsiedeln 1917. — *Güttler C.*, Naturforschung und Bibel, Freiburg i. Br. 1877. — *Hagen I. F.*, Astronomische »Irrtümer« in der Bibel, ZkTh XXXI (1907), 750—755. — *Hamilton F.*, La botanique de la Bible, Nizza 1871. — *Herrainz A.*, La Cosmografía bíblica y la ciencia, EBM IV, 11n. — *Hettinger Fr.*, Apologie des Christenthums,[6] Freiburg i. Br. 1885. — *Holzhey*, Schöpfung, Bibel und Inspiration, Stuttgart 1902. — *Hummerlauer Fr.*, Der Biblische Schöpfungsbericht, Freiburg i. Br. 1887. — *Kaulen*, Der biblische Schöpfungsbericht, tamtéž 1902. — *Konrád Al.*, Das Weltbild in der Bibel, Wien 1917. — *Lagrange*, La méthode historique,[2] Paris 1904, 96—145. — *Miklík Jos.*, Je zajíc přežvykavcem? ČKD 1929, 116—119. — *Murillo L.*, Crítica y exégesis, Madrid 1905, 67—85. — *Obermaier H.*, Die Schöpfung nach Bibel und Naturwissenschaft, Salzburg 1906. — *Peters N.*, Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katholischen Theologie, Paderborn 1906. — *Pesch Chr.*, De inspiratione,[2] n. 502—511. — *Poulet D. O. M. I.*, La cosmogonie biblique, Revue de l'Université d'Ottawa II, 4. — *Reusch F. H.*, Bibel und Natur,[4] Bonn 1876. — *Schiaparelli G.*, Scritti sulla storia della Astronomia antica, Ponte 1, v. I (L'Astronomia nell' Antico Testamento), Bologna 1925, 147—323. — *Schmitt A.*, Bibel und Naturwissenschaft,[3] BZfr III, 7, 1912. — *Schulz A.*, Der Hase als Wiederkäufer, BZ IX (1911), 12—18.

a) Jest otázka, zda svatopisci, zmiňujíce se o věcech z oboru přírodních věd, vyjadřovali se nebo se chtěli vyjadřovati odborným vědeckým názvoslovím, t. j. zdali podávají ony věci odborně.

V dějinách exegese byli někteří, jako na př. *Marcel de Serres*[1] a *Moigno*,[2] kteří tak tvrdili a všemožně se snažili dokázati podrob-

[1] De la cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques,[2] Paris 1841.
[2] Les splendeurs de la foi,[2] Paris 1883, 210, 937.

ným zjištěním souhlas vypravování svatopiscova s přírodními vědami.[3]

Nikdo ovšem nepopře, že je to možné. Neboť z pojmu inspirace vyplývá, že předním autorem celé bible i všech jejích nejmenších částí jest Bůh. Bůh, Tvůrce všehomíra, mohl nadpřirozeně poučiti svatopisce, jichž užil jako nástrojné příčiny, aby se v otázkách přírodních věd, pokud se jich bible dotýká, vyjadřovali zcela odborně.

b) Ale jest další otázka, zdali to Bůh skutečně učinil a sdělil svatopiscům inspirací poučení z oboru přírodních věd, které by daleko převyšovalo nedokonalé poznání přírody jejich doby a jejich vrstevníků. Skutečnost ukazuje, že se svatopiscům tohoto odborného poučení nedostalo.

Zamítáme rozhodně jakékoli rozdělování Písma sv. na části inspirované a neinspirované, ale uznáváme, že je v bibli zřejmý rozdíl mezi místy podávajícími náboženskou nauku, a místy, obsahujícími nauku z oboru světských věd.

Třeba i tu opět zdůrazniti, že bible nechce býti vědeckou příručkou, poněvadž jejím předním a hlavním účelem je poučení lidstva v oboru věrouky a mravouky. To byl také přední účel, který inspirací zamýšlel Duch sv. pohnuv svatopisce, aby ony náboženské pravdy napsali podle jeho vůle. Tato základní pravda o účelu Písma sv. nesmí býti ani na nejmenším místě Písma sv. přehlížena.

c) Bible sama ukazuje, že o zjevech přírodních nepojednává, ba ani nechce pojednávati odborně (ex professo) a mluví o nich jen mimochodem, pokud bylo nutno o nich mluviti. Proto tvoří tyto věci v bibli co do účelu a významu prvek podřadný, ne však co do rozsahu inspirace, a to tím více, čím mají menší souvislost s náboženskými pravdami.[4]

V Písmě sv. najdeme zmínky o různých zjevech přírodních jen roztroušeně, ne soustavně, a to jen na těch místech, kde toho bylo potřeba k podání náboženské pravdy. Svatopisci se zmiňují o takových světských věcech vždy ne pro ně samy, nýbrž jedině pod

[3] *Cuvier* poznamenává: »Moïse nous a laissé une Cosmogonie dont l'exactitude se vérifie chaque jour d'une manière remarquable« (u *B. Colomera,* ScR 109 [1901], 44). *Ampère:* »Ou Moïse avait dans les sciences une instruction aussi profende que celle de notre siècle, ou il était inspiré« (tamtéž, str. 45).

[4] »Ex altera parte S. Scriptura non agit ex professo de quaestionibus scientiarum profanarum, quae proinde constituunt elementum secundarium, accessorium sacrarum Litterarum, et hoc eo magis quo minorum nexum habent cum veritatibus religiosis«; tak *Höpfl,* Tractatus, str. 60.

zorným úhlem náboženského poučení. Hledati v bibli odborné poučení z přírodních věd by bylo nejen marné, nýbrž příliš odvážné.

K podání a zdůraznění náboženských pravd nebylo třeba, aby Duch sv. povznesl svatopisce na stanovisko odborníků v přírodovědě, nebylo třeba, aby se svatopisci vyjadřovali odbornou mluvou, přírodovědeckou terminologií a líčili přírodní zjevy v jejich podstatě. Inspirace nepovýšila svatopisce na odborného přírodovědce. Svatopisci byli muži z lidu a píšíce pro lid, své vrstevníky, psali o přírodních zjevech lidově, způsobem tehdy obvyklým a srozumitelným. Vyjadřovali se o těch zjevech tak, jak se jevily smyslovému poznání, tedy podle lidového názoru.

d) Krásně to objasnil již *Lev XIII. v PD,* že svatopisci »aniž se snaží přímo zpytovati přírodu, popisují a zachycují věci samy buď jaksi obrazně nebo jak se tehdy obecná mluva o věcech vyjadřovala a jak se podnes mluví o mnohých věcech v denním životě i mezi učenci. Protože se v prostonárodní mluvě vyslovuje nejdříve vlastně to, co působí na smysly, i svatopisec (jak připomenul též Andělský učitel), ‚vystihl to, co se jeví smyslům',[5] čili co Bůh mluvě k lidem, dal lidským způsobem zaznamenati podle jejich chápavosti.«[6]

e) Nutno ovšem uznati, že kdyby byli svatopisci odborně poučeni a psali odborně o zjevech přírodních, nebyli by jim jejich první čtenáři, pro něž psali své knihy, porozuměli.

Sv. Tomáš Akv. správně napsal: »Mojžíš mluví k prostému lidu, snižuje se k jeho prostotě a jen to mu předkládá, co se jeví smyslům... aby prostým lidem nepředkládal něco neznámého.«[7]

Zanecchia: »Ostatně, když byli spisovatelé k úřadu svatopiscovu Bohem přibráni, nikterak nepřestali býti lidmi, a proto psali tak, aby jim rozuměli lidé, jimž Písmo podávali.«[8]

Van Noort: »Nebylo vůbec potřeba inspirací svatopisce poučiti o světských věcech přírodních, dějinných a literárních, o nichž se nějak zmiňovali. Mohli o nich smýšleti stejně nedokonale, ba i mylně, jako jejich ostatní vrstevníci,

[5] »Moyses secutus ea quae sensibiliter apparent«; Sum. th. I q. 70 a. 1 ad 3.

[6] »...eos potius quam explorationem naturae recta prosequantur, res ipsas aliquande describere et tractare aut quodam translationis modo aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo proprieque efferant quae cadunt sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus), ea secutus est quae sensibiliter apparent' (I q. 70 a. 1 ad 3), seu quae Deus ipse homines alloquens ad eorum captum significavit humano more«; EB 40n, n. 106; DB, n. 1947; srv. také EB 41, n. 107.

[7] Sum. th. I. q. 68 a. 3.

[8] Scriptor sacer sub divina inspiratione..., str. 85.

jen, když byli při tom, co podávají v Písmě sv., ochráněni od formálně nesprávného úsudku.«[9]

f) Nábožensko-mravnímu účelu bible úplně dostačí, když svatopisec zůstal na stanovisku lidového pozorovatele jevů přírodních. Bylo by nerozumné požadovati od těchto lidových spisovatelů, aby se v každém jevu přírodním vždy vyjadřovali odborně.

Proto praví *sv. Augustin* o apoštolech: »Nečteme v evangeliu, že Pán řekl: ‚Posílám vám Utěšitele, aby vás poučil o běhu slunce a měsíce.' Chtěl z vás totiž učiniti křesťany, ne matematiky.«[10] Totéž lze říci o starozákonních svatopiscích a jejich čtenářích.

Lev XIII. v PD píše, že »svatopisci či lépe Duch Boží, jenž skrze ně mluvil, nechtěl poučovati lidi o těchto věcech (totiž o vnitřním složení viditelných věcí), poněvadž (takové poučení) nic neprospívá k spasení.«[11]

g) Svatopisci se obyčejně vyjadřují o věcech přírodních, jak píše *Lev XIII.* v PD.[12]

α) »jaksi obrazně« (quodam translationis modo), t. j. mluví v podobenstvích, obrazích, přirovnáních, jež berou z přírody, aby jimi ozřejmili a objasnili vyšší pravdy náboženské. Tak je tomu zvláště v básnických knihách biblických.

Ježto jediným účelem svatopiscovým bylo příměrem nebo obrazem vzatým z přírody pouze jasněji podati duchovní pravdy, bylo by bezprávím hledati v takových rčeních dokonalou a odbornou mluvu přírodovědeckou a viniti svatopisce z omylu, a tím upírati Písmu sv. naprostou neomylnost.

Tak již *Lev XIII.* v PD poukázal na to, že mnozí »zneužívajíce svých přírodovědeckých znalostí prohledávají všestranně svaté knihy, aby mohli svatopiscům vytknouti neznalost těchto věcí a odsuzovati spisy samy.«[13]

Správně píše také *Pesch:* »Je bezprávím viniti z hříchu proti vědě a pravdě toho, kdo nechtěl mluviti vědecky (ať již nemůže nebo neumí), nýbrž užívá toliko obyčejné lidové mluvy.«[14]

β) Zjevy přírodní popisují svatopisci velmi často *»podle smyslového postřehu«* (quae cadunt sub sensus) a *»podle tehdejšího názoru a lidové mluvy«* (sicut communis sermo per ea ferebat tempora).

[9] Tractatus de fontibus reverationis,[3] Amstelodami 1920, 61.

[10] »Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos«; De actis cum Felice Man. I, 10; PL 42, 525.

[11] »Scriptores sacros seu verius ‚Spiritus Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines nulli saluti profutura'«; EB 40, n. 106.

[12] Srv. výše pozn. 6.

[13] »...qui sua physicorum scientia abusi, sacros Libros omnibus vestigiis indagant unde auctoribus inscitiam rerum talium opponant, scripta ipsa vituperent.«

[14] De inspiratione S. Scripturae, Friburgi Br. 1906, 518.

Naše poznání začíná smysly, a proto i naše řeč především vyjadřuje to, co dovede člověk bezprostředně postřehnouti smysly. Formálním předmětem takového úsudku bývá ne věc, jak je sama v sobě, nýbrž jak se jeví našim smyslům.

h) Papež *Benedikt* XV. v SP káraje mínění těch, kteří se neprávem dovolávají okružního listu *Lva XIII.* PD, že inspirace se vztahuje jen na části náboženské, píše, že Lev XIII. prohlásil sice, že svatopisec mluví ve věcech přírodních podle zevnější podoby, ale uvádí slova svého předchůdce na pravý smysl: »Neboť zevnější podoba věcí, o které Lev XIII., následuje Augustina a Tomáše Akv., velemoudře řekl, že si jí dlužno všímati, nepotřísňuje Božího Písma žádnou poskvrnou bludu, ježto je zásadou zdravé filosofie, že smysly poznávajíce bezprostředně věci, jichž poznání jim přísluší, nikterak neklamou.«[15]

ch) Tak mluví Písmo sv. o východu a západu slunce, o zemi, že stojí,[16] jak ostatně mluvíme i my. Ve starověku soudili, že slunce a měsíc jsou největší nebeská tělesa; tak soudí i Mojžíš v Gn 1, 16. Mojžíš neměl v úmyslu podati svou zprávou o nebeských tělesech vědecký poznatek o velikosti slunce a měsíce; šlo mu výlučně o zdůraznění náboženské pravdy, že Bůh je stvořitelem také těchto těles. Proto nemohou býti předmětem božské pocty, tím méně bohové, jak tomu bylo u pohanů.

Podle lidového pozorování rozeznává bible čtyři druhy živočichů: čtvernožce, ptáky, plazy a ryby (srv. Gn 1, 26; 9, 2; Lv 11; Dt 4, 17n; Jak 3, 7 a jj).[17]

Lidový pozorovatel zařadil ke čtvernožcům jen veliká zvířata, kdežto myši, kolčavy a ještěrky s některými jinými počítá k plazům (srv. Lv 11, 29n).[18]

[15] »Neque enim ab externa rerum specie, cuius rationem esse habendam Leo XIII, praeeuntibus Augustino et Thoma Aquinate, sapientissime edixit, ulla falsi labes divinis Litteris adspergitur, quandoquidem sensus in rebus proxime cognoscendis, quarum sit propria ipsorum cognitio, minime decipi; dogma est sanae philosophiae«; EB 136, n. 468.

[16] O vyvrácení námitky, která se činí z procesu s hvězdářem *G. Galileiem* († 1642) viz: *Henri de l'Épinois,* Galilée, son procès, sa condamnation d'après des documents inédits, RQH III (1867), 68—145; *H. Grisar,* Galileistudien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urteile der römischen Congregation im Galileiprocess, Regensburg — New York — Cinncinnati 1882; *A. Müller,* Der Galileiprocess, Freiburg i. Br. 1909; Galileo Galile, Roma 1911; *C. Willems,* Die Galileifrage, ihre Bedeutung für Glauben und Wissen, Trier 1920; *Vacandard,* DThC VI, sl. 1058—1094; *Pierre de Vrégille,* DAFC II, sl. 147—192; *Fernández A.,* IB, str. 486n. Z českých autorů psali o otázce procesu Galileiově: *K. Hložek,* ČKD 1865, 561n; *E. Kadeřávek,* Obzor L (1898), 113nn; *Al. Hlavinka,* Vlast III (1886—1887), 217nn a v knize Bludy a lži v dějinách, 1908, 227nn; *Tom. Sojka,* Mus. 1895—1896, 211n; *Jos. Samsour,* Hlasy katol. spolku tisk. 1910; *F. Jan Konečný,* Vlast XXVIII (1911), 468n; *Al. Kudrnovský,* ČSB IV, 383—401.

[17] Viz »Biblická zvířena«, ČSB II, 220n.

[18] Srv. *J. Döller,* Ein Wort zu Brehmens Tierleben, NG II (1899), 80n; *L. Fonck,* ZkTh XXXI (1907), 401—434; Moderne Bibelfragen . . ., str. 52n; srv. k tomu ČKD 1918, 105.

Netopýra zařazuje mezi »ptáky« (Lv 11, 19), zajíce pro některé podobnosti mezi »přežvykavce« (Lv 11, 6; Dt 14, 7).[19]

Podobně v knize Job (20, 16) čteme, že had (zmije) usmrcuje jazykem. Autor tak píše podle lidové mluvy, zakládající se na pouhém dojmu znakovém, který připisoval účinek hadího jedu jazyku.

Rostlinstvo dělí bible na tři velké třídy: na traviny, větší rostliny a stromy.[20] Bible připomíná na 130 druhů rostlin, z nichž jest asi 15 druhů různého trní a bodláčí. Vědeckého pojednání o květeně v bibli není a svatopisec nikde neprojevuje hlubokých botanických vědomostí, nýbrž zná jen rostlinstvo, pokud toho vyžadoval praktický život.[21]

Hořčičné zrnko jmenuje Kristus »nejmenší mezi všemi semeny« (Mat 13, 32).[22] Ve skutečnosti není toto zrnko nejmenším semenem, ale Kristus měl na zřeteli mluvu svých posluchačů a semena, jež se sila v Palestině. V Palestině pokládali skutečně hořčičné semeno za nejmenší a v ústech lidu se jím označovala nepatrná věc. Kristu nešlo o poučení vědecké, chtěl jen přirovnáním podle tehdejšího názoru a lidové představy o hořčičném zrnku znázorniti vnější rozvoj své Církve, která také vzrůstala z nepatrných počátků.[23]

i) Zdánlivé rozpory zaviňují všichni ti, kteří hledí na bibli s přísně vědeckého stanoviska nebo překročují meze svého oboru,

[19] Někteří, jako na př. *A. Schulz* (BZ III, 7, str. 42) a *Mader* (Allgemeine Einleitung, 34) připouštějí ve zmínce o zajíci jako přežvykavci skutečný omyl svatopisců; činí to ovšem neprávem. Srv. k tomu *Kaulen* K I (1868), 19; *Brandi-Mazoyer,* La question biblique, str. 85—88; *Fonck,* ZkTh XXXI (1907), 428; *Von Noort,* l. c. str. 62, v 1. pozn. Správně poznamenal *Fernández:* »Legislator numerans leporem inter ruminantia tradit notionem popularem. Classem quidem ruminantium bene definit, aptissime ea vocando ma'alê haggerah = facientes ascendere cibum. Cum autem populus leporem, etsi falso huic classi adscriberet, ob apparentiam externam motus maxillarum similis illi, qui in ruminantibus observatur, legislator, cuius non erat classificationem scientificam proponere sed prohibere manducationem eorum animalium, quae a populo inter ruminantia numerabantur, notitiae populari se accommodavit. Ipse ab errore immunis est«; IB, str. 422. Podobněji již *Hummelauer:* »Eam, quae secundum externam speciem omnino vera est, rationem ruminare leporem, non ipse primus protulit, sed ante prolatam immutatam retinuit. An Dei erit, quo tempore nondum nata erat zoologia, antiquae legis verba zoologicis rationibus conformare?« (Commentarius in Exodum et Leviticum, Parisiis 1897, 423); srv. také *Peters,* Bibel und Naturwissenschaft, str. 23, pozn. 9; *Jos. Miklík,* ČKD 1929, 116—119.

[20] Viz »Biblická květena« v ČSB II, str. 219n; *Tom Hudec,* Procházka biblickou květenou, PJ IV, 5—9, 52—59; V, 24—30, 47—58; VI, 1—12; VII, 14—25.

[21] Srv. ČSB II, str. 220.

[22] Sv. Marek (4, 31): »menší jest než všecka semena, jež jsou na zemi ...«

[23] »Minimum omnium seminum secundum popularem modum loquendi idem est quod perparvum semen taleque Iudaei imprimis granum sinapis esse existimabant. Etsi igitur multa semina grano sinapis minora sunt, tamen popularis loquendi usus verus est atque ab unoquoque recte (i. e. non ad verbum) intellegitur«; *Kortleitner,* Hermeneutica, str. 106. *Maldonat* k tomu místu u sv. Matouše poznamenává: »In huiusmodi sententiis non solemus philosophice et subtiliter, sed populariter et ex vulgi opinione loqui.« Srv. *Sýkora,* BČ (NZ) I, str. 114; *Fonck.* Die Irrtumslosigkeit, str. 54n.

poněvadž, jak připomíná *Lev XIII.* v PD: »... žádný skutečný rozpor mezi theologem a přírodovědcem nevznikne, pokud každý zůstane ve svých mezích, varuje se podle napomenutí sv. Augustina ‚bezdůvodně něco hájiti a vydávati věc neznámou za známou'«.[24] Na jiném místě v PD píše týž papež: »Jestliže přírodovědečtí spisovatelé překročili meze své vědy a dostali se do oboru filosofie, ... ať theolog přenechá jejich vyvrácení filosofům.«[25]

Jako příklad, že svatopisec nechtěl a neměl v úmyslu poučovati o přírodních vědách odborně, budiž uvedena Mojžíšova zpráva o stvoření světa v šesti dnech (hexaemeron). Účelem jejím bylo podati lidstvu základní poučení náboženské, že celý vesmír bez výjimky je z vůle Boží stvořen z ničeho. Poučení o pravdách, patřících svou povahou do oboru přírodních věd (kosmogonie, geologie, paleontologie), ponechává bible badání lidskému rozumu.

Rozdělením biblické zprávy o stvoření všehomíra v šest dní chtěl Mojžíš názorně poučiti, že člověk, svou duší podobný Bohu, má šest dní pracovati, sedmého dne odpočívat a tento den zasvětiti Bohu. Není účelem bible, aby podala jednotlivé tvůrčí úkony Boží v přesném časovém postupu, nýbrž klade je pouze na jednotlivé dny tak, aby vznikl týden o sedmi dnech.[26]

Tak rozhodla i PBK o hexaemeronu dne 30. června 1909 záporně na předloženou sedmou otázku: »Zda se má při výkladu hledati vždy přesný způsob vědecké mluvy, když svatopisec při psaní první kapitoly Genese neměl v úmyslu vědecky poučovati o vnitřní podstatě viditelných věcí a úplném pořadí stvoření, nýbrž spíše podati svému národu lidové poučení, přizpůsobené smyslům a lidské chápavosti, jak se tehdy obecná mluva vyjadřovala?«[27]

Na osmou otázku odpověděla tatáž komise zase kladně: »Zdali v onom pojmenování a rozlišování šesti dnů, o nichž je řeč v první kapitole Genese, se má bráti slovo yôm (den) ve vlastním smyslu jako den přirozený nebo ve smyslu nevlastním jako časové období a smí-li se o této otázce volně hovořiti mezi exegety?«[28]

j) *Třebas svatopisci nedostali inspirací hlubšího a odborného poučení v oboru přírodních věd, nýbrž řídili se lidovými názory své doby,*[29] *a třebas podávají z toho oboru jen kusé a nedokonalé*

[24] »Nulla quidem theologum inter et physicum vera dissensio intercesserit, dum suis uterque finibus se contineant, id caventes secundum s. Augustini monitum, ‚ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant?'«; EB, n. 106; DB, n. 1947. Papež *Lev XIII.* naopak ještě podporuje studium přírodních věd u theologů, aby mohli lépe hájiti bibli: »Quapropter Scripturae sacrae doctori cognitio naturalium rerum bono erit subsidio, quo huius quoque modi captiones in divinis Libris instructas facilius detegat et repellat«; DB, n. 1947.

[25] »Quod si physicorum scriptores terminos disciplinae suae transgressi, in provinciam philosophorum, perversitate opinionum invadant, eas interpres theologus philosophis mittat refutandas«; EB, n. 107; DB, n. 1949.

[26] Viz různé výklady hexaemeronu v HS, str. 23—26 a tam uvedenou literaturu.

[27] EB, n. 338; DB, n. 2127.

[28] EB, n. 339; DB, n. 2128.

[29] Tak i archanděl Rafael (Tob 6, 9) mluvil o vlastnostech rybí žluči podle tehdejšího lidového názoru; srv. *Fonck* (Lexicon biblicum II, 270): »... a veteribus salutiferum et efficax remedium in aegritutione oculorum censebatur.

názory, přece se nedopustili omylu v pravém smyslu, poněvadž neměli v úmyslu o těch věcech poučovati. Použili jen názvosloví a popisů lidových nebo básnických k znázornění vyšších pravd náboženských.[30]

Proto nelze ani říci, že se snad Bůh přizpůsobil skrze svatopisce mylným názorům, nýbrž spíše lidové mluvě, která se zpravidla vyjadřuje o přírodních zjevech podle toho, jak tyto působí na smysly.[31]

C) POMĚR BIBLE K HISTORICKÝM VĚDÁM.

Literatura (viz také výše str. 57 a 59): *Billot L.*, De inspiratione Sacrae Scripturae theologica dissertatio,[2] Romae 1906, 111—156. — *Brucker J.*, L'inspiration et l'infallibilité de la Bible en matière historique, E 94 (1903, I), 222—233. — *Dorsch E.*, Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche, ZkTh XXIX (1905), 631—653; XXX (1906), 57—107, 227—265, 430—453, 671—692; XXXI (1907), 86—101, 229—266; *týž*, St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte, tamtéž XXXV (1911), 421—448, 601—664. — *Egger F.*, Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift? Brixen 1909. — *Fonck L.*, Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren, Innsbruck 1905; *týž*, Moderne Bibelfragen, str. 65—92. — *Giesswein A.*, Mizraim es Assur tanusága, Györ 1887; *týž*, Az összehasonlító nyelvészet, tamtéž 1890. — *Hartl V.*, Exegetische Zeitfragen im Bereiche des Volksunterichtes, ThprQ LXI (1908), 15—39, 263—292, 540—564, 765—776. — *Hejčl Jan*, BČ I, str. 18. — *Lagrange*, L'inspiration et les exigences de la critique, RB V (1896), 510—518. — *Linder J.*, Die absolute Wahrheit der hl. Schrift nach der Lehre der Enzyklika Papst Benedikt XV SP, ZkTh 46 (1922), 254—277. — *Mangenot*, Inspiration de l'Ecriture, DThC VII (1923, 2), sl. 2207—2266. — *Murillo L.*, El movimiento reformista y la exégesis, RF 10 (1904, III), 446—462; 11 (1905, I), 20—35, 141—158, 300—314, 421—432; *týž*, Critica y exégesis, Observationes sobre un nuevo sistema exegetico de la Biblia, Madrid 1905. — *Pannier F. A.*, Genealogiae biblicae, Insulis 1886. — *Peters N.*, Unsere Bibel,[3] Paderborn 1935, 117—125. — *Raška J.*, Die Chronologie der Bibel, Wien 1875. — *Röckerath P. J.*, Biblische Chronologie, Münster 1879. — *Schäfer Al.*, Die biblische Chronologie, tamtéž 1879. — *Scholz A.*, Die Keilschrift-Urkunden und die Genesis, Würzburg 1870; *týž*, Die Aegyptologie und die Bücher Mosis, tamtéž 1878. — *Székely St.*, Az Széntírás apologiája, Nagyvárad 1881; *týž*, Az emberi nem kora és a Széntírás, Esztergom 1887; *týž*, Az emberi nem régisége, Budapest 1889. — *Vigouroux F.*, La Bible et les découvertes modernes, Paris 1884—1885.

Angelus itaque ex communi hominum opinione loquitur, sicut comes iuvenis locutus fuisset.«

[30] Srv. *Van Noort*, l. c. str. 62.

[31] Srv. slova *Lva XIII.* v PD »... quae Deus ipse homines alloquens, ad eorum captum significavit humano modo«; DB, n. 1947. Viz také *Fonck*, Der Kampf ... str. 183; *F. H. Reusch*, Bibel und Natur, str. 23—35; *B. Colomer*, La Bible ..., str. 40—50; *Höpfl*, Tractatus, str. 66.

Poznali jsme, že svatopisci, zmiňujíce se příležitostně o věcech z oboru přírodních věd, přizpůsobili se v podání názoru prostého lidového pozorovatele přírody a psali o oněch zjevech ne odborně, nýbrž jak působily na smysly.

a) Ještě více se rozcházelo mínění theologů, když pravda o naprosté neomylnosti byla aplikována na poměr bible k historickým vědám. Prudký boj byl sveden koncem minulého a začátkem tohoto století o to, zdali je vše skutečně naprosto historicky zaručeno, co se v bibli vypravuje z dějin, zvláště z dějin světských, které třebas nemají vnitřního vztahu k hlavnímu účelu bible. Poměr bible k historickým vědám je »biblická otázka« v nejužším smyslu, která řeší, zdali možno uhájiti naprostou neomylnost Písma sv. i ve vypravování dějinných událostí.

b) Poslední léta obohatila biblické studium výsledky velkolepých vykopávek a různými objevy nejen v Palestině, nýbrž i v okolních zemích, zvláště v Egyptě, Assyrii a Babylonii. Vykopávky osvětlují dějiny těchto zemí, o nichž jsme neměli dosud úplných zpráv. Poněvadž se tyto dějiny stýkají s dějinami biblickými, pokud jsou obsaženy v Písmě sv., byly již přemnohé biblické zprávy potvrzeny a zaručeny různými objevy jako historicky správné.[1]

Nelze však ani upříti, že tytéž objevy ukázaly také nejednou i různé nesrovnalosti a rozpory s historickými zprávami, jak jsou podány v bibli. Racionalisté popírajíce inspiraci, a tím i naprostou neomylnost bible, dokazují, že se svatopisci dopustili historických omylů a upírají bibli naprostou pravdivost v historických částech.

Důkazy, jež přinesly objevy a vykopávky, byly mnohdy tak pádné, že se katoličtí exegetové snažili najíti správné řešení, aby uvedli vyskytnuvší se historické rozpory v soulad s výsledky moderní historické vědy, a tak aby obhájili a uchránili inspiraci a naprostou neomylnost bible i tam, kde podává dějiny světské.

c) Tím povstaly v dějinách katolické exegese různé teorie, jež vzbudily čilý ohlas a daly vznik vlastní biblické otázce.

Nutno ovšem uznati, že katoličtí exegetové, pokud hájili správný pojem o inspiraci a naprosté neomylnosti bible, měli zprvu šlechetné úmysly; chtěli jen obhájiti božskou autoritu bible. Naproti tomu však vidíme, že jejich pokusy nebyly vždy šťastné a že někteří exegetové zašli příliš daleko svými ústupky až do tábora racionalismu. Proto byly právem jejich návrhy zavrženy církevní autoritou jako bludné.[2]

[1] Viz na př. BZfr III, 8 (Münster 1910; 3 1913); B XI (1930), 3—23, 129—148; XII (1931), 137—161, 254—270; XIII (1932), 6—27, 194—201; ČKD 1930, 635—637; 1930, 35—41, 155—160, 394—399, 609—615, 797—803; 1931, 34—40, 422—429, 716—725; 1932, 210—214, 485—492; 1933, 1—10, 86—90. Viz *R. Col,* Biblická hermeneutika, str. 57—60.

[2] *Hetzenauer* napsal: »Lubenter ac sincere credimus viros quosdam pro

I. *Teorie o literárních formách v Písmě sv.*
(Theoria de generibus litterariis.)[3]

1. Názory obhájců této teorie.

a) Teorii o literárních formách v Písmě sv. předložil *P. Lagrange O. P.*[4] a po něm podrobně vypracoval *Fr. de Hummelauer S. J.*[5] *P. Lagrange* rozeznává tři druhy historických knih:

α) V některých knihách je historická forma jen *literární formou* (le genre littéraire), jíž použil autor, aby názorněji podal nějakou věroučnou nebo mravoučnou pravdu. V takovém vypravování, ač se zdá historickým, jsou všechny osoby a všechny jejich děje smyšleny. Proto hledáme v takové literární formě jen náboženskou pravdu, již jedině chtěl svatopisec vyjádřiti. Forma sama je pro historii bezvýznamná.

β) Druhým druhem jsou *knihy historické,* v nichž chce svatopisec zaznamenati děje podle dějinné skutečnosti. Takové knihy nutně požadují objektivní pravdu vypravovaných dějů.

γ) Mezi historií smyšlenou k znázornění vyšší náboženské pravdy, a vlastní historickou zprávu klade P. *Lagrange* ještě tak zv. *pradějiny* (historia originis). Žádný národ starověku neznal přesně pradějin lidstva. Jisté události byly promíchány četnými dohady, bájemi a pověstmi. To všechno se zprvu udržovalo jen ústně v majetku lidstva a teprve později bylo zapsáno. Tak povstaly knihy polohistorické. Úkolem historické kritické metody je nyní, aby všechny dohady, báje a pověsti, nehistorické příměsky náležitě přezkoumala, a pokud mají historické jádro, oddělila od ostatního vypravování, pro kritickou historii bezcenného.

b) Jiní theologové rozvedli poněkud teorii *P. Lagrange-a.* Tak *L. Hackspill* tvrdí, že tím, že je kniha inspirovaná, nemění se literární forma nějakého díla ve své podstatě a že jen zkoumá-

Ecclesia Romana laborare, scientiam catholicam promovere, objectiones infidelium cura radicali velle: Peters e. g. in opusculis suis amorem Ecclesiae sic manifestat, ut nemo eum addubitare possit; via tamen in qua progrediuntur, cum constanti traditione et doctrina Ecclesiae conciliari nequit« (Theologia Biblica I, Friburgi Br. 1908, 503). *Peters* později své mínění odvolal a upravil podle učení Církve; viz o tom níže str. 76 c), 92 b).

[3] Viz *Telch,* l. c. str. 212—229; *Höpfl,* Tractatus, str. 67—71.

[4] RB V (1896), 510—518; La methode historique, Paris 1904.

[5] BSt IX, 4 (1904), 9—43. Náklad tohoto vydání musil býti stažen, neboť knize hrozil církevní zákaz.

ním smyslu slov a celkového rázu vypravovaného děje a literární formy knihy můžeme poznati, jaký úmysl měl autor; chtěl-li podati skutečnou historickou pravdu či jen historickou fikci.[6]

F. Prat S. J. míní, že žádná z literárních forem, jež jsou v obyčeji u světských autorů, není nedůstojná svatopisce, a proto možno nalézti v bibli: bajku, podobenství, alegorii, historickou fikci, historický román a podobné literární formy, jež může Duch sv. inspirovati.[7]

c) Podrobněji propracoval tuto teorii *Fr. de Hummelauer S. J.*, který připouští v bibli četné literární formy, z nichž každé přísluší vlastní pravda.[8]

Tak mimo bajku[9] a podobenství[10] připouští *Hummelauer* v bibli:

α) *Historický epos,* který básnicky vyzdobuje nějaký historický děj tím, že si spisovatel tvoří nové osoby, doplňuje a vynechává, jak se mu to hodí pro vypravování, a volně nakládá s dějem.

V historickém eposu je sice základní děj historický, ale smíchán s příměsky smyšlenými, třebas možnými. Podle *Hummelauera* podává spisovatel knih Paral dějinné události v epickém eposu.[11]

β) *Náboženské dějiny,* jež mají za účel pouze náboženské poučení. Podávají sice historické děje, ale nevypravují vše dopodrobna a přesně podle historické pravdy; zvláště je viděti větší volnost v podávání různých řečí. Spisovatel si vybírá z množství dějů jen to, čím může účinněji dosáhnouti náboženského poučení.

γ) *Staré dějiny,* jaké psali také řečtí a římští dějepisci. Podávají je bez přesného vyšetření historické pravdy uvedených dějů,

[6] »C'est seulement en étudiant le sens des termes, le caractère des propositions et le genre littéraire des livres que nous pouvons connaître la pensée et l'intention de l'auteur ... Pour être inspirée une composition ne change pas de nature«; tak *Hackspill,* L'inspiration scripturaire, BLE 1905, 51. Podobně *H. Lesetre:* »Il va de soi que l'inspiration n'élève en aucune manière la portée du genre littéraire auquel elle s'adjointe« (RprA 5 [1910], 896).

[7] »Auquen genre littéraire, usité, chez les écrivains profanes, n'est indigne des auteurs sacrés, apologie, allégorie, fiction, ce que nous nommerions aujourd'hui roman historique ou roman de moeurs, tout cela est capable d'instruire et peut être par conséquent l'objet de l'inspiration divine«; Bible et Histoire, Paris 1904, 30.

[8] Srv. *Cruveilher,* L'inerrance de la Bible d'après les principes du *P. de Hummelauer,* RClfr XLIV (1905), 574—599; XLV (1905), 148—159; XLVI (1906), 238—251; *I. Brucker,* Bulletin d'Ecriture sainte, E CII (1905), 261—266. *J. Pelt* nazývá právem mínění Hummelauerovo *»odvážné a smělé«* (»hardies et aventureuses«; srv. Revue ecclésiastique de Metz 1904, 605). Viz také *Pesch,* Supplementum, 27—57.

[9] Srv. o bajce v bibli *Rud. Col,* Biblická hermeneutika, str. 86n.

[10] Viz o podobenství v Biblické hermeneutice, str. 84.

[11] Srv. jeho Comment. in lib. Paral., Parisiis 1905, 320—329. Pravého eposu však v bibli není. Viz *Col,* l. c. str. 91.

volně a často uměle. Starým byla historie uměním, kdežto nám je vědou. Staří dějepisci si sami smýšleli řeči, vkládali je do úst těch, jichž činy ve svých knihách vypisovali a opěvovali.[12]

Vypravování ze starých dějin schází kritické přezkoumání pramenů a svědectví, o nichž opírají spisovatelé svá tvrzení. Podávají sice přesnou historii, ale s ní také dosti nepřesného, co neodpovídá zcela našemu pojmu vědecké historie.

K tomuto druhu patří podle obhájců této teorie celá historie izraelského národa, jak ji podává bible.

δ) *Lidová tradice,* která má sice historické jádro, ale to bývá často, jak je tomu ostatně u nejstarších dějin všech národů, ozdobeno různými dodatky, které nejsou historické, nýbrž jen výtvory lidové obrazotvornosti.

Podle toho by tvořily první kapitoly Genese v bibli lidové tradice. Obhájci této teorie ovšem připouštějí, že náboženské pravdy, pokud jsou obsaženy v těchto kapitolách, jsou naprosto pravdivé; na př.: zpráva o stvoření světa a člověka, božské ustanovení manželství v ráji.

ε) *Historický román* jako volnější vypravování podává sice objektivně správnou historii, ale zkreslenou různými nehistorickými přídavky za účelem poučení, objasnění nebo jen za účelem slohové ozdoby. Proto nečiní takové vypravování vždy nárok na plnou historickou pravdu, ježto je v tomto literárním druhu sloučena skutečná historie s historickou fikcí.[13]

ζ) Mezi tyto formy možno zařaditi velmi oblíbenou formu u Židů, tak zvaný *midráš haggadický,* který podával biblický děj někdy s historickým podkladem, ale většinou jej zpracoval spisovatel zcela volně tak, aby podal čtenářům určitou mravní pravdu a poučení.[14]

K volnějšímu vypravování čili historickému románu rázu židovského midráše by patřily knihy: Tob, Jud a Ester. Tak se dívají na tyto knihy také: *P. Schanz,*[15] *E. Cosquin,*[16] *A. Durand,*[17] *P. Lagrange.*[18]

Podle *Hummelauera* jest úkolem exegetovým, aby rozhodl z důvodů vnitřních nebo vnějších, zdali ta či ona biblická kniha, po-

[12] *Hummelauer* uvádí na př. *Cicerona* (De legibus I, 2, 5: »Opus oratorium maxime... in quo et narratur ornate et regio saepe aut pugna descibitur, interponuntur etiam contiones et hortationes«) a *Quintiliana* (Inst. X, 1, 31: »Est enim [historia] proxima poetis et quodammodo carmen solutum«.)

[13] Srv. na př. historický román »Fabiola« nebo »Quo vadis«.

[14] Srv. o midráši: »...une genre letterario di forma storica, anzi con fondamento storico, ma composto coll' intento principale d' insegnare«; CC XVIII, 9 (1903), 221. *A. Durand S. J.* (Innerrance biblique, DAFC II, sl. 746): »Ce genre littéraire existait chez les Juifs sous le nom de midrasch, c'était quelque chose analogue à notre romane historique.«

[15] Apologie, str. 576, 582.

[16] RB VIII (1899), 50—82.

[17] RClfr XXXVIII (1902), 8.

[18] RB VI (1896), 511

kládaná dosud za knihu přesně historickou, nepatří snad podle dnešní kritické historické metody mezi některé z uvedených literárních forem, které nejsou vždy ve všem přesně a objektivně pravdivé.

Jestliže Bůh inspiroval podobenství, bajku a alegorii, které jsou skutečně v bibli, a v nichž se skrývá mravní nebo věroučné poučení pod rouškou vymyšlené historie, mohl také stejně inspirovati svatopisce k sepsání knihy, která by nebyla přesně historická, nýbrž obsahovala různá lidová podání pro náboženské poučení v rouše jen zdánlivě historickém, takže by bylo v takové knize vedle skutečné historie i leccos historicky nepřesného a nezaručeného nebo vymyšleného spisovatelem.[19]

d) Obhájci teorie Hummelauerovy byli zvláště: *P. Schanz,*[20] *Poertner,*[21] *Holzhey*[22] *F. Prat,*[23] *E. Granelli,*[24] *Zanecchia,*[25] *Engelkemper,*[26] *Bonaccorsi,*[27] *H. A. Poels,*[28] *Göttsberger.*[29]

Tak smýšlel dříve i *N. Peters,*[30] který však své mínění odvolal ve smyslu okružního listu *Benedikta* XV. SP.[31]

2. Kritika teorie o literárních formách.

a) Zdálo se, že se této teorii přece podaří vyložiti různé rozpory biblické historie s moderními historickými poznatky a objevy. Ve skutečnosti nejen že nedosáhla svého účelu, nýbrž zašla příliš daleko v rozlišování, co je skutečnou dějinnou pravdou a co pouhou myšlenkou.[1]

Není pochyby, že teorie o literárních formách je sama o sobě

[19] *Srv. Mazella,* Praelectiones scholasticae dogmaticae breviori cursui accommodatae, Romae 1904, 261.
[20] ThQ LXXVII (1895), 177—208.
[21] Das biblische Paradies, Mainz 1901.
[22] Schöpfung, Bibel und Inspiration, Stuttgart 1902.
[23] Progrès et tradition en Exégèse, E XCIII (1902), 289—312, 610—633. Srv. také CC XVIII, 9 (1903), 397—413.
[24] De effectibus inspirationis, DTh 2, S. IV (1903), 479—524.
[25] Scriptor sacer, str. 83—109.
[26] ThR III (1904), 591—601.
[27] Questioni biblische, 77—127.
[28] CUB XI (1905), 19—67, 152—194.
[29] BZ III (1905), 244—250.
[30] Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung, Paderborn 1905, 71—77.
[31] Srv. ThG XVI (1924), 337—355; Unsere Bibel,[3] str. 117—125.
[31] Srv. *Telch,* l. c. str. 229—258; *Höpfl,* Tractatus, str. 76—87; *Fernández A.,* IB, str. 432—441.

správná,[2] ale nutno jí prakticky použíti s největší opatrností, ježto je někdy velmi nesnadno přesně a určitě vymeziti jednotlivé formy, a tím i rozsah historické pravdy.[3]

Z toho, že světské písemnictví podává historii v takových formách, ještě neplyne, že těchto forem také skutečně svatopisci použili a že proto jsou i v bibli takové literární formy, které podávají historii z části skutečnou, z části smyšlenou. Správně vytýkal *A. Meyenberg* Hummelauerovi, že těmito literárními formami zbytečně ještě více věc zkomplikoval, poněvadž o některých uvedených formách naprosto nelze v bibli mluviti a marně je tam hledáme.[4]

Každá literární forma musí býti sama sebou zřejmá nebo řádně odůvodněna.[5] Tím více by musila býti taková forma prokázána závažnými důkazy v bibli, prosté každého bludu, ne pouze předpokládána.

Dobře radí *Van Noort:* »V této věci je se třeba výstříhati dvou výstředností: jedné, aby kniha nebo část knihy, jež má zevnější historickou formu, nebyla hned prohlášena pro nějaké textové potíže za nehistorickou nebo historickou jen v širším smyslu; druhé, aby literární forma, která je sama o sobě dobrá, ale dnešním názorům cizí nebo podle našeho úsudku méně vhodná, nebyla proto a priori vylučována z Písma sv.«[6]

b) PBK ze dne 23. června 1905 se schválením papeže *Pia X.* zavrhla tuto teorii jako všeobecnou zásadu exegetickou, ale přesto připustila možnost, že někdy svatopisec skutečně neměl v úmyslu podati historickou pravdu. Ovšem komise mluví jen o *možnosti* a

[2] Srv. *Murillo,* RF XI (1905), 20—35, 141—158, 300—314, 421—432; srv. také jeho Crítica y Exegesis, Madrid 1905.

[3] Viz *Th. Witzel,* Pb XLIII (1905—1906), 145—152, 193—206, 241—256 a Efr XVI (1906), 241—258, 580—591; XVII (1907), 41—58. Správně poznamenává *Witzel:* »... il est très difficile de trouver des notes caractéristiques pour discerner les divers genres littéraires«; Efr XVII, 48; *Brucker:* »Le principe lui-même me paraissait incontestable ... en effet, aucun exegète sérieux ne l'a ignoré de tout temps, ou a indiqué parmi les circonstances dont il fallait tenir, compte pour mesurer la porté d'une affirmation de la Bible, le genre littéraire du livre et du morceau ou elle se présente«; E CVII (1906), 112. Srv. tamtéž CII (1905), 262.

[4] Ist die Bibel inspiriert, str. 50 nn; srv. *Selbst,* K II (1906), 161—175, 288—300; *Fernández,* IB, str. 441.

[5] Srv. *Fonck,* Der Kampf ..., str. 154—156.

[6] Tractatus de fontibus revelationis, str. 60. Na jiném místě tamtéž píše: »Contra novas sententias militat legitima praesumptio, in specie externa sensuque obvio Scriptura atque in intellectu traditionali fundata. Hinc prudenter accipi non possunt nisi congruis argumentis probantur. Porro hac in re cavendum est a quibusdam assertationibus generalibus parum fundatis«; l. c. str. 69. Správně k tomu dodává *Höpfl;* »In hoc imprimis consistit vitium a pluribus recentioribus auctoritatibus commissum, quod nimia facilitate a casibus particularibus ad legem generalem concludunt«; Tractatus, str. 77.

žádá, aby takový případ byl prokázán závažnými a naprosto jistými důkazy.

Zmíněná komise formuluje pochybnost takto:

»Zdali by se dalo připustiti jako zásada správného výkladu mínění, že ty knihy Písma sv., jež bývají pokládány za historické až zcela nebo z části, nevypravují někdy historii ve vlastním slova smyslu, tedy že neobsahují objektivní pravdu, nýbrž že podávají toliko v historické formě nějaký jiný smysl, neodpovídající vlastnímu liternímu čili historickému významu slov.«

Na to komise odpovídá: *»Nikoliv, leč s výjimkou případu, jehož nelze ani snadno ani nerozvážně připouštěti, kdy nerušíce smyslu Církve a dbajíce jejího úsudku dokážeme závažnými důvody, že svatopisec nechtěl podati skutečnou historii ve vlastním smyslu, nýbrž že vyjadřuje pod rouškou a formou historickou podobenství, alegorii nebo nějaký smysl, vzdálený od vlastního literního čili historického významu slov.«*[7]

c) Z tohoto rozhodnutí PBK[8] může katolický exegeta vyvoditi pro výklad historických knih biblických tyto zásady:

α) *Co do literárních forem nelze mluviti o všeobecně platné zásadě,* jíž by bylo možno stejně použíti při výkladu biblických knih jako ve světském písemnictví. Proto nemůžeme tuto teorii zevšeobecňovati i pro bibli.

β) *V každém jednotlivém případě se musí přesně uvážiti smýšlení a úsudek Církve* (»Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio«). Shledá-li se, že Církev vždy a bez vážných pochybností pokládala a pokládá některou biblickou knihu za vpravdě historickou, třeba od teorie o literárních formách bezpodmínečně ustoupiti a srovnati názor s názorem Církve.

γ) *Není-li však jistého a stálého úsudku Církve, třeba vyšetřiti celkový ráz knihy, o kterou jde, aby se poznalo, zdali a pokud měl svatopisec v úmyslu podati skutečnou historii.* Zásadně se předpokládá, že svatopisec chtěl podati historii v pravém smyslu. Opak musí býti vážně dokázán, a ne jenom lehkomyslně předpokládán.

Tu platí též zásada *sv. Augustina,*[9] přijatá *Lvem XIII.* v PD: »Od literního a obvyklého smyslu se nesmí ustoupiti, leč překáží-li tomu nějaký důvod nebo nutí-li nezbytnost opustiti jej.«[10]

Takovým závažným důvodem by byla naprostá nemožnost srov-

[7] EB 58, n. 154; DB, n. 1980.

[8] Jak zavazují tato rozhodnutí PBK viz AAS 40 (1907), 723—726; EB, n. 279; DB, n. 2113.

[9] De Genesi ad litter. VIII, 7, n. 13; PL 34, 378.

[10] »A litterali et veluti obvio sensu minime discendendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere«; EB 36, n. 97.

nati biblické vypravování s historickým dějem, o jehož historičnosti jsme odjinud zcela bezpečně přesvědčeni.

δ) *Přece se však připouští možnost, že svatopisec chtěl mluviti v některé knize nebo v její části jen pod rouškou a ve formě podobenství nebo alegorie k poučení čtenářů.* Mohly by tedy býti v bibli knihy nebo jejich části, které by podle zevnější formy podávaly historii, ve skutečnosti však by to bylo jen podobenství nebo alegorie.[11]

I my připouštíme v bibli tyto slovesné tvary (podobenství, alegorie), poněvadž se jako takové nepříčí naprosté neomylnosti bible.

ε) *Avšak rozhodnutí komise mluví jen o možnosti.* V každém jednotlivém případě se musí nejdříve závažnými důvody dokázati, že svatopisec chtěl skutečně pod zevnější rouškou historie podati jen podobenství, alegorii nebo volnější vypravování za účelem vzdělávacím. To však je ve všeobecné zásadě o historickém vypravování biblickém jen řídkou výjimkou, která potvrzuje pravidlo.

Mějme na paměti, že historické těžkosti v bibli, jež se napoprvé zdají nerozřešitelné, nejsou ještě dostatečným a závažným důvodem k popření historické pravdy té či oné knihy nebo aspoň některé její části.[12]

d) Naprosto zamítáme mínění, jímž *Göttsberger* odůvodňuje onu teorii: »Že kniha Judit je vlastně báje, nevyplývá z rázu celého vypravování, nýbrž tvrdíme tak pro historické omyly, jež se v ní vyskytují; pro neobvyklé zázraky, které se vypravují v knize Jonáš, považujeme ji za midráš; vypravování první knihy Genese čítáme k literární formě lidového podání, ne proto, že se velmi liší od jiných biblických vypravování, jejichž historičnost všichni připouštějí, nýbrž jedině pro pochybnost, je-li vše, tam vypravované, věrohodné.«[13]

Ovšem kdybychom takto postupovali, mohli bychom pochybovati, ba přímo popříti historickou pravdu všech biblických knih, poněvadž v každé narážíme při výkladu na nějaké těžkosti.

e) Někteří novější katoličtí theologové pokládají knihy: Tob,[14]

[11] »Possunt ergo in Sancta Scriptura esse libri vel partes librorum, in quibus secundum externam apparentiam proponitur historia, in veritate tamen exhibetur allegoria vel parabola sub involucro facti historici«; tak *Höpfl*, Tractatus, str. 79.

[12] Srv. *I. Fontaine*, Bible, histoire ou légende? ScC 1903, 1017—1041.

[13] BZ III (1905), 241n.

[14] Proti protestantským theologům, popírajícím historickou pravdu knihy Tob, hájili katoličtí exegetové jejího historického rázu. Teprve v novější době někteří katoličtí theologové (na př. *Jahn, Dereser, Movers, Cosquin, Gigot,*

Jud[15] a Ester[16] za knihy s obsahem nábožensko-mravně vzdělávacím bez historického podkladu, jako jsou na př. novozákonní podobenství, nebo připouštějí sice historické jádro rázu poučného, ozdobené různými smyšlenými dodatky.

Třeba uznati, že toto mínění samo o sobě se nepříčí inspiraci oněch knih, ježto skutečnost inspirace sama ještě nestačí na rozřešení historického charakteru vypravovaného děje,[17] neboť alegorie a podobenství se nevymykají z inspirace. Ale musíme přiznati, že staleté církevní podání věřilo v historičnost obsahu zmíněných knih. Ostatně knihy samy svými nesčetnými rodopisnými, zeměpisnými, letopočtovými a dějepisnými poznámkami zřejmě ukazují, že jejich autoři chtěli podati svým čtenářům skutečně historickou pradu a ne pouze podobenství, vymyšlené příběhy, historické povídky nebo dokonce historický román.[18]

Ježto dosud nebyly podány ve smyslu zmíněného rozhodnutí PBK tak závažné důvody, které by dosvědčovaly, že spisovatelé oněch knih nechtěli podati skutečnou historii, je bezpečnější hájiti

Lagrange, Holzhey) tvrdili, že autor podává v knize pod historickou rouškou jen nábožensko-mravní poučení, ale že nechce tvrditi, že každý vypravovaný děj je přesně historickou pravdou. *A. Scholz* je toho mínění, že historie knihy Tob, jakož i Jud a Ester, jest alegorické proroctví čili eschatologická apokalypse v historickém rouše; srv. jeho Das Buch Judith, eine Prophezie, Würzburg 1885; Kommentar zum Buch Tobias, tamtéž 1889; Kommentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen, tamtéž 1892. Avšak mínění Scholzovo zůstalo v dějinách exegese ojedinělé a nenašlo vůbec odezvy. *Vetter* tvrdil, že obsah Tob není historie v přesném smyslu, ale že děj také není zcela vymyšlen. Autor Tob zpracoval rodinné dějiny, opírající se o skutečné události, aby tím poučil své čtenáře.

15 Tak na př. *Jahn, Movers, Lenormant, Steinmetzer, Holzhey* upírají knize historický charakter a míní, že spisovatel chtěl napsati jen knihu vzdělávací a že k tomu sice použil literární formy zdánlivě historické, ale nechtěl podati přesnou historii. Ovšem, ani jeden z uvedených nepodal tak závažné důvody, jak je žádá bezpodmínečně PBK; srv. také *Hejčl,* BČ I, str. 1313.

16 Tak na př. *Holzhey* (viz *Hejčl,* BČ II, str. 3n). Kniha Holzheyova: Introductio ad Vetus Testamentum byla podle nařízení Posvátné kongregace konsistoriální ze dne 29. června 1912 vyloučena z používání pro theology, poněvadž se v ní »de libris ... Tobiae, Judith, Ester, Jonae ... sententiae audacissimae propugnantur«. Tyto názory podává šíře tatáž kongregace v listě ze dne 22. října 1912. Viz z toho: »3. Nel libro di Tobia la narazzione che finora si credeva veramente storica, se condo l' autore si manifesta ora come una finzione poetica. Parimenti i libri di Giuditta e di Ester non sono una vera storia, ma una finzione consolatoria religiosa sotto la forma di una narrazione storica. — 6. Nel libro di Giona la forma letteraria non è una vera storia, ma un midrasch, cicè un racconto didaticco con cambiamenti, esagerazioni, omissioni, secondo lo scopo edificativo del libro.« Srv. také *Pesch,* Supplementum, 48n; *Höpfl,* Tractatus, str. 78—81.

17 Viz *Höpfl,* Tractatus, str. 81.

18 Viz *Hejčl,* BČ I, str. 1287, 1313; II, str. 3n.

s velkou částí exegetů ty knihy jako vpravdě historické, třebas nemůžeme zatajiti, že se v nich vyskytují různé těžkosti, které dosud nebyly uspokojivě rozřešeny.

f) Podle novějších historických kritiků se biblická historie, pokud je podána v historických knihách, neliší od starého podání historie, jak je zachováno u světských dějepisců té doby. Starým byla historie uměním, nám je vědou. Staří dějepisci byli básníky a řečníky, kteří nepodávali děje prostě, nýbrž volně a uměle, vymýšleli řeči, jež kladli do úst jednajících osob. Totéž prý platí o svatopiscích a historických knihách Písma sv.

Co do metody připouštíme rozdíl mezi starými a moderními dějepisci. Staří neměli po ruce všechny kritické pomůcky, které máme dnes. Nemohli tedy vždy s naprostou jistotou rozeznati pravdu od vymyšleného a přidaného; podávali děje poněkud volněji. Ale nedá se ani popříti, že i staří dějepisci měli celkově úmysl podati historickou pravdu a nedokonalá metoda nemusí ještě vésti nezbytně k historickým omylům, jako zase ani moderní kritická metoda nečiní ve všem dějepisce naprosto neomylným. Vždyť i moderní dějepisec se může mýliti, ať již z neznalosti, nebo, a to bývá nejčastěji, z přílišné zaujatosti vůči některým historickým osobám nebo některému dějinnému úseku.

Tvrdí-li stoupenci teorie o literárních formách, že biblické dějiny jsou psány podobně jako dějiny staré, neplyne z toho ještě, že obsahují omyly; neboť formální prvek starých dějin je tentýž jako moderní historie, totiž objektivní pravda.[19]

Nelze ani namítati, že staří dějepisci, zvláště orientální, se příliš nepřesvědčovali, zda jejich vypravování je ve všem dějinnou skutečností, neboť toho nelze vůbec říci o svatopiscích. Prvním a hlavním původcem celého Písma sv. je Bůh, který svou zvláštní pomocí ochránil pisatele od jakéhokoliv omylu i v knihách historických.

Správně dodává *Pesch:* »Ovšem, že inspirace nečiní ze starého dějepisce moderního, ale čeho nemůže dosáhnouti žádná lidská dokonalost, to působí Boží pomoc, že totiž se spisovatel stává naprosto neschopným omylu ve všem, co vlivem inspirace tvrdí jako pravdivé.«[20]

Každý skutečný omyl nejen náboženský, nýbrž i historický, je-

[19] Srv. výrok *Ciceronův* (De oratore II, 15): »Quis nesciat primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatio.« Proto rozlišovali staří dějepisci mezi historií a bájí nebo pověstí. Srv. *Titus Livius:* »Iam primum omnium satis constat« (Hist. I, I); »duplex inde fama est« (Histor. I, 3); »Haud nihil ambigam, quis enim rem tam veterem pro certa affirmet (tamtéž); »Tenet fama« (I, 4). *Tacit:* »Sine ira et studio« (An. I, 1).

[20] StML LXX (1906), 295.

hož by se svatopisec dopustil, vinil by z omylu Boha jako předního autora bible.

Lev XIII. přece výslovně prohlásil v PD: »Na tom mnoho nezáleží, že Duch sv. použil lidí za nástroje ku psaní, jako by mohlo něco nepravdivého vyklouznouti ne sice hlavnímu původci, nýbrž inspirovaným spisovatelům.«[21]

Je nutno, abychom ani při výkladu historických knih neztráceli s mysli nábožensko-mravní účel Písma sv. Svatopisec z vůle Boží vybírá z historie často jen ty děje, jichž potřebuje k svému účelu a ostatní, co neodpovídá vytčenému cíli, přechází mlčením.

Na př.: Spisovatel Par pomlčel o cizoložství Davidově a modlářství Šalomounově. Chtěl totiž ukázati příklady z dějin, že blaho národa závisí na věrném zachovávání zákona Božího a konání řádné bohoslužby jak jednotlivců tak i celku. Výstražné příklady vladařů se mu nehodily do účelu vypravování.

g) Co se týká pradějin lidstva (historia originis), pokládají nekatoličtí exegetové všechny zprávy Genese za báje a vymyšlené historie. Někteří z nich připouštějí tu a tam historické jádro, těžce rozeznatelné od ostatních bájí.

Názor o nekritičnosti pradějin lidstva ve světské historii, přenesený na vypravování Genese, je nepřijatelný a zavrhují jej sami konservativní nekatoličtí theologové.

h) Katoličtí zastánci teorie o literárních formách se neodvažují sice zcela popírati historický charakter vypravování z pradějin lidstva, jak je podává Mojžíš v Genesi, ale učí, že jsou ve vypravování skutečné historické děje přizdobeny nehistorickými přídavky. Proto prý jsou vypravování v Genesi v podstatě historická, o jejichž naprosté pravdivosti nelze pochybovati; ale jsou tam také dodatky alegorické, symbolické, přidané svatopiscem pod vlivem inspirace za účelem znázornění náboženských pravd, takže vypravování Genese v takovéto literární formě nepodává absolutní pravdu. Chceme-li poznati absolutní pravdu historické biblické knihy, musíme podrobiti knihu moderní kritické metodě historické, která vyhledá pravé historické jádro a odloučí od něho vše, co je jen bájí, pověstí, alegorií a vůbec vše, co není historického.

Mnozí katoličtí theologové šli v těchto volnějších názorech ještě dále. *Lenormant*[22] a *Loisy*[23] pokládali první kapitoly Genese za

[21] EB, n. 110; DB, n. 1952; latinské znění viz výše str. 38, v pozn. 6.

[22] Les originies d'histoire après la Bible et les traditions des peuples orientaux,[2] Paris 1880, 19nn. Kniha byla dána na index. Viz *Telch*, l. c. str. 233n. *Hummelauer* napsal o mínění Lenormantově: »Es ist nicht bloss eine Schwenkung nach links, welche Lenormant ausführt; er rückt mit Sach und Pack in die Linie der rationalistischen Erklärer ein« (StML I [1881], 352). Je zajímavé, že později *Hummelauer* sám vplul do tábora »volnější školy«.

[23] Dřívější profesor na katolické universitě v Paříži. Z jeho 13 děl bylo

báje z nejstarších pradějin lidstva, jež Mojžíš očistil od prvků polytheistických a upravil podle nauky víry v jednoho Boha (monotheismu).

Církev vždy rozhodně zamítala a zamítá tuto literární formu, jakož i čistě alegorický výklad prvních kapitol Genese, jak jej podal již *Origenes*[24] a jejž jednomyslně zavrhli všichni *Otcové*.[25]

ch) Proti těmto smělým názorům učinila PBK dne 30. června 1909 směrodatná rozhodnutí:[26]

I. *»Zda jsou odůvodněny různé exegetické soustavy, které byly vymyšleny jen proto, aby popřely historický smysl prvních tří kapitol Genese, jež byly ve jménu vědy útočně napadány?«*

Odpověď záporná.[27]

II. *»Zdali α) proti historickému charakteru a formě knihy Genese,*

β) proti zvláštní souvislosti prvních tří kapitol navzájem i souvislosti s následujícími kapitolami,

γ) proti mnohonásobnému svědectví Písem jak SZ tak NZ,

δ) proti téměř jednomyslnému smýšlení Otců,

ε) proti podání tradice, kterou Církev přejala od izraelského národa a kterou vždy chovala

možno učiti, že řečené tři kapitoly Genese neobsahují vypravování skutečných událostí, které by se srovnávaly s objektivní skutečností a historickou pravdou, ale zdali možno učiti, že obsahují věci báje-

dáno pět na index (16. pros. 1903). Srv. jeho Les mythes babyloniens et les premiers chapîtres de la Génèse, Paris 1901. Jeho výyvody odmítli *Pesch* (De inspiratione, n. 362—368) a *Fonck* (Der Kampf . . ., str. 61n, 65—68, 86—94, 126n, 150n, 200—203). Důkladně rozebral názory Loisyovy *F. X. Novák*, H 1904, 153—161, 225—232, 305—313, 419—424, 473—478, 564—568, 647—651, 721—725. *Loisy* zašel ve svém rozlišování skutečné historie v bibli od zdánlivé ze všech katolických theologů nejdále. Upíral historickou pravdu celým historickým knihám, připouštěl v bibli omyly, ovšem ne ve věcech víry a mravů, připouštěl, že může býti v bibli některé místo věroučně správné, ale historicky chybné. Dále připouštěl omyly v obrazných rčeních, v předobrazích, v lidovém podání, o něž se často svatopisci opírají. Není divu, že svůj sklon k racionalismu stvrdil také odpadem od Církve. Viz ještě: Co se soudí o Loisym, Bílý prapor II (1902), 13n; Biblická komise a loisysmus, tamtéž 3n; A ještě o Loisym, tamtéž 51—53.

[24] Podle *Origena* vykládal první kapitoly Genese výlučně jen alegoricky *A. Scholz*, Eine Hypothese über Gen. Kap. 1. 2. 4. 5., ThQ LXXXIX (1907), 161—226; srv. k tomu *Höpfl*, Introductionis in sacros Utriusque Testamenti libros compendium II, Sublaci 1921, 48n.

[25] Srv. *Brucker*, Questions actueles d'Ecriture sainte, str. 154; E CVI (1906), 851—853.

[26] Srv. k tomu také *A. Eberharter*, ThprQ LXVIII (1905), 272—277. Viz také *E. Minjou*, Die dogmatischen und litterarischen Grundlagen zur Erklärung der biblischen Schöpfungsberichtes, K I (1910), 161—182, 225—272, 345—363, 409—434.

[27] EB 99, n. 332; DB, n. 2121.

slovné, vzaté z bájesloví starých národů a zpráv o původu světa (kosmogonie), očištěné svatopiscem od jakéhokoliv bludu polytheistického a přizpůsobené nauce monotheistické; anebo zdali učiti, že obsahují alegorie a náznaky (symboly) postrádající podkladu objektivní skutečnosti, uložené pod rouškou historie na vštípení náboženských a filosofických pravd; anebo konečně, že obsahují legendy částečně historické, částečně však vymyšlené, zpracované volně pro poučení a vzdělání?«

Odpověď záporná k oběma částem.[28]

i) Podobenství mezi zprávami z pradějin lidstva v bibli a v podáních jiných národů, zvláště Asyřanů a Babyloňanů, nelze naprosto popírati; ale podobnost je pouze zevnější a vyvěrá z jednoho původního prastarého pramene, který byl společným majetkem všeho lidstva.[29]

Co do vzenešenosti náboženských pravd, jež podávají lidstvu první kapitoly Genese, a mezi zprávami z bájesloví starých východních národů, jest až příliš veliký rozdíl.[30]

j) Někteří theologové rozlišovali v prvních kapitolách Genese historický podklad od básnické příkrasy. Na př. ve vypravování

[28] EB, n. 333; DB, n. 2122.

[29] Viz *Vosté,* De Scripturarum veritate, str. 15. Srv. také *Hejčl,* BČ, I, str. 34.

[30] Jak veliký jest rozdíl na př. mezi biblickou zprávou o stvoření a babylonskou zprávou v básni *»Enuma eliš«. Hejčl k* tomu poznamenává: »Podle babylonské básně zvané podle jejích počátečních slov »Enuma eliš« zplodil nejprve Apsu (= podzemní vodstvo, které si Babyloňané zosobnili v boha) a žena Tiamat (moře, z kterého Babyloňané rovněž učinili osobu a bohyni) řadu bohů. Tiamat vzepře se nebeským bohům, ozbrojí bohy, kteří jí přejí a vytvoří obrovské obludy, by jí v nastávající válce pomáhaly. Nebeští bohové se bojí s počátku utkati se s ní. Posléze Nabídne se Marduk, bůh jarního slunce, k boji, ale jen bude-li mu přiznáno prvenství mezi všemi bohy. Ve vzniklém boji Tiamatu usmrtil a rozpůlil. Z jedné poloviny utvořil nebesa, ze druhé — jak se zdá — zemi. Z této zprávy, která se liší od našeho vypravování [totiž v bibli] buďtež uvedeny hlavní rozdíly: Babylonská zpráva zná množství bohů a vypravuje, kterak tito bohové plozením jako lidé vznikli, t. j. podává theogonii; bibl. zpráva zná jen jediného Boha, o jehož původu nevypravuje, poněvadž je věčný. V bab. zpr. jest na prvém místě chaos, z něhož i bohové vznikají; v bibl. zpr. však stojí v čele osobný Bůh, který není zosobněnou hmotou. V bab. zpr. jest světlo sám Bůh; v bibli zeje propast mezi Bohem-Tvůrcem a stvořeným světlem. V bab. zpr. bouří se zosobněná hmota proti bohům a dojde k válce, v níž někteří bohové podlehnou; naproti tomu v bibli vznáší se všemohoucí Bůh klidně nad hmotou, která jest mu naprosto poddána, poslouchajíc na slovo jeho rozkazů. Bab. zpráva má politické pozadí, chce totiž odůvodniti, proč je Marduk bohem Babylonu, a tím zároveň nejvyšším bohem v říši babylonské; v bibl. zpr. jest naproti tomu dokonale všeobecná. Babyl. zpráva jest silně zabarvena líčením přírodního zjevu v poříčí Eufratu a Tigridu, každoročně se opakujícího vítěz-

o prvotném hříchu uznávají historickou pravdu pokušení a pádu prarodičů v ráji, a to podle nich stačí k důkazu věroučného článku o dědičném hříchu; strom vědění prý byl jen náznakem duchovního dobra, strom života obrazem nesmrtelnosti, had náznakem zla.[31]

Na to také odpověděla zmíněná komise v témž rozhodnutí ze dne 30. června 1909. Formulovala otázku takto:

III. *»Zdali se může pochybovati zejména o literním smyslu historickém, kde jde o události, v těchto kapitolách vypravované, dotýkající se základů křesťanské nauky, jako jsou mezi jinými tyto:*

α) stvoření vesmíru od Boha na počátku času,
β) zvláštní stvoření člověka,
γ) utvoření první ženy z prvního člověka,
δ) jednota lidského pokolení,
ε) prvotní blaženost prarodičů ve stavu spravedlnosti, neporušitelnosti a nesmrtelnosti,
ζ) přikázání, daná člověku Bohem, aby zkusil jeho poslušnost,
ϑ) přestoupení Božího přikázání na radu ďáblovu v podobě hada,
ι) svržení prarodičů s onoho prvotného stavu nevinnosti jakož i zaslíbení budoucího Vykupitele.«

Odpověď záporná.[32]

Ze záporné odpovědi vyplývá, že musíme pokládati za skutečně historické všechny děje i s podrobnostmi, jak je vypravují první kapitoly Genese. Ovšem PBK připouští rozumné výjimky při výkladu podřadnějších okolností, kde toho vyžaduje pravý smysl.

V témže rozhodnutí bylo odpověděno i na tyto otázky:

IV. *»Zda je dovoleno držeti se při výkladu oněch míst zmíněných kapitol, jež Otcové a Učitelé vysvětlovali různě, ale jejichž jistého*

ství rostoucího jarního slunce nad spoustami vod, jež Mesopotamii daleko široko zaplavují« (BČ I, str. 33n). Dále se zmiňuje *Hejčl* ještě o rozdílu svěcení sedmého dne: »Ani zpráva bibl. o posvátnosti sedmého dne není původu babylonského. Měliť Babyloňané týden o pěti dnech. Den, který se u Babyloňanů opakoval každého 7., 14., 21., 28. (a též 19.), byl zcela jiného rázu než sobota Israelitů. Jmenované dny byly u Babyloňanů dny ponurými, nešťastnými a nebylo prý radno konati některé úkony, poněvadž by se byly nezdařily; byly to dny smutku a kajícnosti. Proti tomu sobota u Izraelitů byla dnem náboženské radosti a veselí, kdy Izraelité odpočívali, nikoli ze strachu, že jejich práce budou neštěstím stíhány, nýbrž proto, aby tím odpočinkem ctili Boha-Stvořitele« (tamtéž str. 34). K tomu viz důkladnější pojednání: *Hugo Gressmann,* Altorientalische Texte mit Bildern zum A. T. I,[2] Berlin und Leipzig 1926; II.[2], tamtéž 1927.

[31] Tak na př. *Lagrange,* L'inocence et le péché (Gen 2, 4—3), RB VI (1897), 341—379.

[32] EB 99, n. 334; DB, n. 2123.

a určitého smyslu nepodali, podle úsudku Církve a analogie víry toho či onoho názoru, jejž jsme rozumně uznali za správný, a možno-li jej hájiti?«

Odpověď kladná.[33]

V. *»Zdali se mají bráti všechny jednotlivosti, totiž slova a věty, které se vyskytují ve zmíněných kapitolách, vždy nutně ve vlastním smyslu, takže není nikdy dovoleno odchýliti se od něho, třebas i mluva sama zjevně označuje, že je brána ve smyslu nevlastním čili přeneseném nebo anthropomorfickém, i když buď důvod držeti se vlastního smyslu nebo nezbytnost nutí jej opustiti?«*

Odpověď záporná.[34]

VI. *»Zdali, předpokládajíce literní a historický smysl, můžeme použíti rozumně a užitečně i alegorického a prorockého výkladu některých míst těchže kapitol podle příkladu sv. Otců a samé Církve?«*

Odpověď kladná.[35]

V takovém případě je ponecháno na vůli exegetově, kterému výkladu dá přednost, jen když hájí literního smyslu uvedených kapitol.

II. *Teorie o zamlčených citacích.*

(Theoria de citationibus implicitis seu tacitis.)

Literatura: *Durand A.*, DAFC I, sl. 801n; II, sl. 781n; *týž*, L'autorité de la Bible en matière d'histoire..., str. 5—30. — *Fernández A.*, IB, str. 442—459. — *Hejčl Jan*, Citace zamlčené v Písmě sv., ČSB III, str. 55n. — *Lemonnyer A.*, Théoria des Citations implicites, SDB II (1930), sl. 51—55. — *Mangenot*, DThC VII, 2, sl. 2260nn. — *Pesch* Chr., De inspiratione, 539—547; *týž*, Supplementum, n. 21—26. — *Peters N.*, Papst Pius X und das Bibelstudium, Paderborn 1906, 58—62. — *Prat F.*, E 86 (1901, I), 474nn; 93 (1902, IV), 614 nn; *týž*, Bible et l'histoire, 40—56.

1. Názory obhájců této teorie.

a) Jiným prostředkem, jímž se novější theologové snažili rozřešiti historické potíže v bibli, je *teorie o zamlčených čili utajených citacích.*

Tuto teorii rozvinuli zvláště *A. Durand*[1] *a F. Prat.*[2]

[33] EB, n. 335; DB, n. 2124.
[34] EB, n. 336; DB n. 2125.
[35] EB 100, n. 337; DB, n. 2126.
[1] Srv. RClfr XXXIII (1902—1903), 5—30.
[2] La Bible et l'histoire, str. 49—56.

Je jisto, že svatopisci brali historickou látku také z jiných pramenů ať psaných nebo ústních. Svatopisec někdy sám výslovně uvádí pramen nebo je jinak patrno ze souvislosti, že jde *o výslovné čili zřejmé citace (citationes expressae vel explicitae).*[3] V takovém případě zaručuje inspirace, že ten pramen skutečně existoval, nebo že ta či ona citovaná řeč byla skutečně označenou osobou pronesena. Obsah citovaného pramene není však inspirován, a proto může obsahovati omyly a historické nesprávnosti, neschválil-li jej svatopisec sám nebo nepřijal-li pod vlivem inspirace jeho obsah za své mínění.

b) Obhájci této teorie poukazují, že na jednom místě v bibli se zdá, že svatopisec nebere odpovědnost za historickou pravdu citovaného pramene, nýbrž že záruku o jeho historické správnosti ponechává prameni, z něhož čerpal.

Uvádějí 2 Mach 2, 29: „*Τὸ μὲν διακριβοῦν περὶ ἑκάστων τῷ συγγραφεῖ παραχωρήσαντες*"; Vulgata: »Veritatem quidem de singulis auctoribus concedentes . . .«

Hummelauer překládá: »Ponechávajíce kritický úsudek o jednotlivostech spisovateli, (sami chceme podati jen krátký výtah)«[4] a dokazuje, že svatopisec nebere odpovědnosti za historickou cenu vypravování a ponechává ji spisovateli Jasonovi, který sepsal zevrubné dějiny, z nichž autor 2 Mach čerpal.

Avšak tento důkaz se opírá o špatný překlad, neboť řecký text nepraví to, co z něho chtějí stoupenci této teorie odvoditi. Třeba přeložiti takto: »Ponechávajíce podrobné údaje o jednotlivostech spisovateli . . .«[5]

[3] Uvádí-li svatopisec cizí výrok a zároveň také pramen, z něhož čerpal, buď jej:

α) Výslovně schvaluje, jako na př. Tit 1, 12n: »Pravil jeden z nich, vlastní jejich prorok: ‚Kréťané jsou vždy lháři, zlá zvěř, lenivá břicha.' Svědectví to je pravdivé.« Svatopisec uvedl svědectví krétského básníka Epimenida ze VI. stol. před Kr. a souhlasí s ním.

β) Nebo jej výslovně zavrhuje, jako na př Jeremiáš. Uvádí proroctví Hananiášovo (28, 2—11) a nazývá je smyšleným (v. 15).

γ) Jindy svatopisec svědectví uvedeného pramene ani výslovně neschvaluje ani nezavrhuje. Na př. v knize Esdr 7, 4 nn; 5, 6nn jsou podány listy psané králům perským a odpovědi na ně, ale svatopisec nedává výslovně najevo, zdali jejich obsah byl pravdivý čili ne. Z celé souvislosti je však zřejmo, že svatopisec chce jen věrně podati znění listů, ne však pravdivost jejich obsahu. *Hejčl* k tomu připojuje: »Uvádí-li takto nějaký pramen, dlužno z povšechného rázu bible jakožto knihy inspirované a tedy bezbludné míti za to, že ten pramen není svatopiscem vymyšlen, ale že jej skutečně nalezl, že tedy historicky byl; neplyne však z toho nutně, že bere odpovědnost za vše, co v prameni uvedeném obsaženo, ale možno, že tu odpovědnost ponechává spisovateli samého pramene . . . Takto-li věc vysvětlíme, nemůžeme nikdy právem viniti svatopisce z omylu a inspirace, jakož i bezbludnost z ní plynoucí, nemůže býti napadána« (ČSB III, str. 55).

[4] *Hummelauer*, Exegetisches zur Inspirationsfrage, str. 65—68; tak smýšlel *O. Marcault*, RClfr 31 (1902 III), 650n; z nekatolíků *Ed. Reuss.*

[5] Srv. *Höpfl*, Tractatus, str. 88.

Autor 2 Mach chtěl totiž z velkého díla Jasonova učiniti pro své čtenáře stručný výtah a byl přesvědčen, že Jason byl ve vypravování věrohodný.

Správně napsal k tomu *Knabenbauer:* »Důvěřuje [autor 2 Mach] Jasonovi, že jednotlivé události bedlivě vyšetřil; proto jistě měl jeho vypravování za věrohodné; sice by je nebyl pokládal za hodné, aby je předložil ve výtahu svým vrstevníkům.«[6]

c) Dále poukazují, že při citacích je jen *pravda citace* (veritas citationis), t. j., že to či ono bylo skutečně napsáno a proneseno, *ne však pravda citovaného obsahu* (veritas rei citatae). Sami však uznávají, že všechny uvedené výroky Boží, andělů a svatých nebo osvícených osob jsou naprosto pravdivé nejen co do citace, nýbrž i co do obsahu.

d) Než podle *Duranda* a *Prata* jsou v bibli také *citace zamlčené, utajené čili zahrnuté* (citationes implicitae seu tacitae). Svatopisci často neudávají pramene, z něhož čerpali, takže někdy není výslovně označeno a ani se nedá bezpečně poznati, že jde o citaci cizího pramene.[7]

e) Někde jest ovšem samozřejmé, že svatopisec cituje prameny, i když to výslovně neuvádí.

Na př. vypisuje-li různé rodokmeny, nebo když autor Par napsal po zajetí babylonském v 2 Par 5, 9: »A byla tam archa až do dnešního dne.«[8] Tato poznámka byla pravdivá se stanoviska původního spisovatele, z něhož autor 2 Par čerpal. V době, kdy svatopisec slova v 2 Par 5, 9 psal, ovšem již archa v jerusalemském chrámě nebyla.

f) Připouštějí, že zvláště v takových zamlčených citacích mohly

[6] Comm. in duos libros Mach., Parisiis 1907, 304. Zdá se však, že se *Knabenbauer* také opírá o tuto teorii; na př. na str. 272 píše: »Ante omnia advertendum est ipsum auctorem clare et apente profiteri se epitomen fecisse ex maiore opere Jasonis: unde si quid minus accurate narratum est, non est epitomatoris culpa.« Srv. tamtéž na str. 59: »Ex quo fonte Jason numeros quos in 2 Mach. legimus hauserit, nescimus: pro plerisque popularis quaedam traditio assumi poterit, rumor quidam vagus de tot et tot millibus; auctor vere noster secundum suum consilium (2, 28, 29) accuratam rerum singularem perscrutationem reliquit hagiographo, sibi attribuerit studium sequendi munus epitomes faciendi.« Srv. tamtéž na str. 90, pozn. 2. Viz také *Pesch,* De inspiratione, n. 429—431; *Fonck,* ZhTh XXXI (1907), 718.

[7] *Hejčl* napsal: »Možno však také, že čerpal svatopisec z pramene, aniž však výslovně poznamenal, že co podává, nalezl tam a tam. Nebylyť pojmy o literárním vlastnictví a formální přesnosti dějepisecké v tehdejších dobách tak vyvinuty jak jsou dnes (proto nedbáno ve starověku ani namnoze jmen spisovatelů knih, takže se nám ani nedochovala). Čerpal-li z ústního podání, tedy z majetku veřejného a všem společného, bylo tím méně nutno dovolávati se pramene.« (ČSB III, str. 55.)

[8] Hebr. text má וַיְהִי שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה. *Sv. Jeronym* doplnil slovo »arca« (fuit itaque arca ibi usque in praesentem diem); LXX má však: „καὶ ἦσαν ἐκεῖ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης“, což dlužno se zřetelem na 3 Král 18, 8 vztahovati na nosné tyče archy.

použité prameny obsahovati historické omyly. Jsou též přesvědčeni, že se nepříčí charakteru Písma sv., když inspirovaný autor přejal do své knihy obsah pramene i s omyly, jen když se tyto omyly netýkají věcí víry a mravů. Poukazujíce, že jde v takových případech jen o věci vzhledem k účelu Písma sv. podřadné, slibovali si od této teorie mnoho k rozřešení různých historických těžkostí v bibli.

Ovšem ani tato teorie nevnesla světla do těžkostí leckterých historických částí Písma sv.

2. Kritika teorie o zamlčených citacích.

a) Je nesporno, že historické knihy biblické obsahují ještě dosti těžkostí při výkladu a při srovnání se světskými dějinami. Z toho však ještě neplyne jako nutný předpoklad, že svatopisec mlčky cituje na takových místech pramen, za jehož pravdivost neručí.

Billot zavrhuje vůbec zamlčené citace, pokud s nimi svatopisec nesouhlasí.[1] *Pesch* připouští jejich možnost na některých místech SZ, ale žádá, aby se taková citace nepředpokládala jen tak libovolně, nýbrž aby byla vždy na každém místě dokázána a aby se ukázalo, že takové řešení je stejně oprávněné a pravděpodobné jako kterékoli jiné. Nesmí se však postupovati tak, jako by celé starozákonní dějiny byly složeny jen ze samých citací ať již výslovných nebo zamlčených, které by dávaly poznati mínění lidí, ale ne pravdu věcí. Písmo sv. obsahuje slovo Boží a upřílišněným rozsahem citací by pak vlastně obsahovalo slovo lidské.[2]

Podle *Pesche* možno v bibli citace připustiti: »Jestliže jsou buď zřejmé nebo dávají jediný a nejlepší výklad některého textu; ale nemohou sloužiti jako všeobecná zásada k rozpoznání historického charakteru SZ nebo k odstranění všech historických potíží.«[3]

Taktéž se vyjadřuje *Van Noort:* »Jistě by překročil míru, kdo by připouštěl ve SZ tak časté neschválené citace, že by tím měnil budovu posvátných dějin.«[4]

b) Jak smýšleti o této teorii, vyslovila se již také PBK dne 13. února 1905: »Zdali k rozuzlení obtíží, vyskytujících se v některých textech Písma sv., které, jak se zdá, podávají historické děje, smí katolický exegeta tvrditi, že tu jde o zamlčenou čili utajenou citaci svědectví neinspirovaného autora, jehož tvrzení inspirovaný autor nikterak nezamýšlí schvalovati nebo přijmouti

[1] De inspiratione,[3] str. 148nn. Srv. také *Schiffini,* Divinitas . . ., str. 162nn; *Delattre,* Autour de la question biblique, str. 307.

[2] De inspiratione . . ., 542; srv. jeho Supplementum, n. 21—27 a Zur Inspirationsfrage, str. 293n; srv. také *Bainvel,* De Scriptura sacra . . ., str. 154n.

[3] De inspiratione . . .,[2] 543.

[4] Tractatus de fontibus revelationis, str. 64.

za své, a která proto nemohou býti pokládána za prosta omylu?«

Odpověď: *»Nesmí, leč s vyjímkou případu, kdy, je-li dbáno smyslu a úsudku Církve, dokáže se závažnými důvody:*

1. že svatopisec skutečně uvádí výrok nebo svědecví jiné osoby;

2. že jich ani neschvaluje ani nepřijímá za své, takže se právem soudí, že nemluví svým jménem.«[5]

Z uvedeného rozhodnutí PBK je patrno, že *komise zásadně a všebecně nevylučuje možnost zamlčených citací.* Avšak pro jejich skutečnost jsou požadovány takové podmínky, že bude velmi těžko nalézti tak závažné důvody, ne sice pro první podmínku komisí požadovanou, nýbrž pro druhou. — Kterými závažnými důvody se dá skutečně prokázat, že svatopisec uvádí cizí pramen a že ho neschvaluje, když to nelze ze souvislosti nijak poznati? Takový důkaz bude ve veliké většině nemožný, a proto správně praví *Hudec* o teorii zamlčených citací: »... tato teorie, i když by byla sama o sobě přípustnou, nemůže téměř v ničem přispěti k odstranění historických obtíží při biblické exegesi.«[6]

c) Pouhá historická nesnáz při výkladu historického místa v bibli neopravňuje ještě, aby exegeta předpokládal zamlčenou citaci, v níž by bylo lze připustiti omyl nebo nesprávnost. A bez vážného důkazu, jejž komise *bezpodmínečně* požaduje, nelze připustiti existenci zamlčené citace, která by sice přičítala historickou nesprávnost autoru zamlčeného pramene, ale tím zároveň podrývala naprostou neomylnost bible. Pak by mohl leckdo předpokládati při historické nesrovnalosti v Písmě sv. omyl, vyvěrající ze zamlčené citace. A jak nesnadno určiti, kde zamlčená citace začíná a kde končí!

Právem píše jesuita *Dorsch:* »Pro skutečnost takové citace, zdá se, dosud se nevyhovělo podmínce, požadované biblickou komisí, aby se totiž dokázala závažnými důvody.«[7]

V zásadě jest se tedy říditi hermeneutickým pravidlem, že svatopisec, uvádí-li něco z cizího pramene ať písemného nebo ústního, schvaluje to a přijímá za své. Proto přikládáme takovému místu nejen skutečnost citace, nýbrž i pravdivost obsahu citované věci.

d) Připouštíme, že svatopisec mohl nalézti v neinspirovaném prameni, jehož obsah chtěl ve své knize uvésti nebo jehož chtěl použíti, také nějaké omyly, ale inspirací, pod jejímž vlivem svatopisec po celou dobu psaní byl, tedy pod jejímž vlivem čerpal též z onoho pramene, vybral za pomoci Boží jen to, co bylo prav-

[5] EB, n. 153; DB, n. 1980.
[6] ČSB V, str. 347.
[7] De inspiratione s. Scripturae,[2] str. 443.

divé, a jen to pojal do svého díla. Proto, co z pramene přejal do své knihy, schválil a přijal za své.

e) Tak Mojžíš použil k sepsání svého Pentateuchu také různých pramenů, ač jich výslovně neuvádí. PBK v rozhodnutí o mojžíšském původu Pentateuchu ze dne 27. června 1906 odpověděla kladně na třetí otázku, týkající se použití pramenů:

III. *»Zda lze bez předsudku proti mojžíšskému původu Pentateuchu připustiti, že Mojžíš užíval k sepsání svého díla pramenů, a to buď písemných památek nebo ústních podání, z nichž podle zvláštního účelu, který si vytkl, a pod vlivem Boží inspirace čerpal některé věci tak, že je do svého díla vložil doslovně nebo pouze jejich smysl zkrácený nebo rozšířený.«*[8]

Totéž lze říci o pramenech, jichž použili spisovatelé knih Král a Par.

f) Jest úkolem katolické exegese, aby vyložila a objasnila různé historické potíže, jež se tu a tam vyskytnou v bibli, ale vždy jen podle zdravých hermeneutických pravidel a s posvátnou úctou k biblické inspiraci a z ní vyplývající naprosté neomylnosti Písma sv.

III. *Teorie o relativní pravdě.*

(Theoria de veritate relativa.)

1. Názory obhájců této teorie.

a) Někteří z novějších katolických exegetů chtěli zase řešiti historické rozpory v bibli teorií o relativní pravdě Písma sv. Domnívali se, že popisují-li svatopisci přírodní zjevy často jen jako lidoví pozorovatelé přírody, přizpůsobujíce se lidovým názorům své doby, osvojili si snad i při sepisování historických částí bible běžné názory a domněnky své doby, které ovšem nebyly ve všem správné a neodpovídaly zcela skutečné historii.[1] Tím by svatopisci nepodali dějiny absolutně pravdivé, nýbrž jen relativně; tedy ne podle objektivní pravdy, nýbrž jak se mezi lidem vypravovaly.

[8] EB, n. 176; DB, n. 1999.

[1] Užili nevhodného názvu *»apparences historiques«* (apparentiae historicae). Správně k tomu píše *Vosté* (De divina inspiratione,[2] str. 144, pozn. 3): »Expressio ista ‚apparences historiques' omnino inepte fuit creata iuxta terminum ‚apparences physiques'. In physicis quidem terminus est optimus; at in historia pessimus. Nam facta historica prout primo apparent testibus sunt historice vera, ut patet.« Srv. *R. P. Lemonnyer*. Apparences historiques, SDB III-V (1928), sl. 588n; *A. Parenti*, Greg XIII (1931), 179n.

Bůh prý nechtěl ani v historických částech bible poučovati lidstvo odborně, a zvláště ne v těch částech, které obsahují také světské dějiny, nemající významu pro náboženské pravdy. Na takových místech zachycují svatopisci z dějin jen všeobecné mínění své doby a svých vrstevníků, třebas někdy i mylné.

b) Obhájci této teorie byli jinak velcí katoličtí theologové,[2] jako na př.: *Holzhey,*[3] *Zanecchia,*[4] *Sanders,*[5] *Lagrange,*[6] *Hummelauer,*[7] *Prat,*[8] *Bonaccorsi,*[9] *Poels,*[10] *Schmith,*[11] *Peters.*[12]

P. Lagrange odvolal svůj názor o relativní pravdě v Písmě sv. již r. 1919, tedy ještě před vydáním okružního listu *Benedikta* XV. SP(1920)[13]. Taktéž učinil po vyjítí toho listu i *Peters.*[14]

2. Mohou se obhájci této teorie dovolávati papeže Lva XIII.?

a) Obhájci teorie o relativní pravdě v bibli se dovolávají pro podepření svého mínění autority velikého papeže *Lva XIII.* a jeho

[2] Papež *Benedikt* XV. v SP s bolestí právě na to poukazuje, že v táboře volnější školy exegetické, byli také katoličtí profesoři biblistiky. Tak píše: »... dolendum tamen est ... non modo ex iis qui foris sunt, sed etiam e catholicae Ecclesiae filiis, immo vero, quod animum Nostrum vehementius excruciat, ex ipsis clericis sacrarumque disciplinarum magistris non defuisse qui, iudicio suo superbe subnixi, Ecclesiae magisterium in hoc capite vel aperte reiecerint vel occulte oppugnarint;« DB, n. 2186.

[3] Schöpfung, Bibel und Inspiration, Stuttgart-Wien 1902; Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift? Münster 1909.

[4] Scriptor sacer sub divina inspiratione, Romae 1903.

[5] »L'inspiration n'est donc pas en faute puisque l'écrivain raconte les faits de la sorte pour ne pas froisser l'opinion du lecteur en des choses secondaires, et pour gagner plus sûrement sa confiance par cette sage concession«; Études sur Saint Jérôme, Bruxelles 1903, 191.

[6] La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament,[2] Paris 1904, viz také jeho odvolání níže v pozn. 13.

[7] BSt XI, 4 (1904).

[8] La Bible et l'histoire,[2] ScR 1904.

[9] Questioni bibliche, Bologna 1904.

[10] CUB XI (1905), 60.

[11] The Month CV (1905), 58.

[12] Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung oder die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre, Paderborn 1905; Pius X. und das Bibelstudium, tamtéž 1906. Že později své mínění upravil ve smyslu Církve viz níže pozn. 14.

[13] »Je concluais que le même criterium devait s'appliquer à l'histoire... Mais s'il y a doute sur ce point, comme je le pense, maintenant, si même je me suis trompé, ce qui n'aurait rien de surprenant, nul ne peut méconnaître l'esprit qui animait Léon XIII au moment où il écrivit les lettres Vigilantiae«; RB N. S. XVI (1919), 598.

[14] ThG XVI (1924), 337—355. Podobně opravil své mínění o literárních formách v bibli; viz o tom výše str. 76, pozn. 31.

encykliky PD z r. 1893, kde papež mluvě o zjevech přírodních v bibli píše, že Duch sv. nechtěl poučovati lidstvo o věcech, které nemají užitku pro věčnou spásu, a proto že svatopisci popisují tyto zjevy podle toho, jak působily na jejich smysly, a podle mínění své doby. Poukazují však na to, a to je těžiště jejich důkazů, že papež doporučuje přenésti tuto zásadu, stanovenou o zjevech přírodních, i na historické vypravování v bibli.[15]

b) Slova, na něž se tedy obhájci relativní pravdy odvolávají, znějí v orginálu: »*Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transfere.*,«[16]

K správnému porozumění nutno předeslati, co onomu výroku v encyklice předchází. V předcházející části mluví papež *Lev XIII.* o hájení Písma sv., proti přírodovědcům, kteří napadají neomylnost bible, a pokračuje: »O tom, co přírodovědci uznali už na základě spolehlivých důkazů za jisté, musí i exegeta dokázati, že není v rozporu se správně vyloženými Písmy; ale ať je si také vědom, že se mnohdy stalo, že jimi (přírodovědci) bylo leccos podáváno za jisté, co bylo později uvedeno v pochybnost a zamítnuto. Jestliže tedy přírodovědečtí spisovatelé překročili meze své vědy a dostali se do oboru filosofie ... ať theolog přenechá jejich vyvrácení filosofům.«[17]

A nyní papež pokračuje bezprostředně: »*Tutéž zásadu tedy lze s užitkem přenésti na vědy příbuzné, zvláště na historii.*«[18]

Je jasno, že tu *Lev XIII.* nestanoví, aby bylo užito zásady, týkající se zjevů přírodních i pro historické vypravování v bibli. Odporučuje pouze, jak nutně plyne z nejbližší souvislosti, aby se postupovallo podobnými způsoby, kterých třeba použíti k obraně neomylnost Písma sv. v částech, zmiňujících se o zjevech přírodních proti útokům odpůrců historické věrohodnosti Písma sv. Neboť stalo se též, že leccos, co dějepisci prohlásili za historickou pravdu, bylo později uvedeno vážnými protidůkazy v pochybnost, ba i zamítnuto.

Tento výklad výroku *Lva XIII.* potvrzují také slova, jež následují bezprostředně po této větě »*Haec ipsa* ...«: »Je totiž litovati, že je mnoho těch, kteří hledají a objevují, a to s velikými

[15] »Le saint Père dit dans une toute petite phrase que le même criterium devait s' appliquer à l'histoire; tak *Lagrange* před svým odvoláním (La méthode historique, str. 104). Tak vykládal onu větu také *Hummelauer* (Exegetisches, str. 52—54), *Poels* (CUB XI [1905], 60), *Schmith* (The Month CV [1905], 58 a zprvu také *Peters* (Die Grundsätzliche Stellung, str. 48—50).

[16] EB 41, n. 108; DB, n. 1949.

[17] EB, n. 107; viz výše na str. 70, pozn. 25.

[18] Viz výše pozn. 16.

námahami, starobylé památky, mravy a zřízení národů a svědectví podobných věcí, avšak příliš často jen s tím úmyslem, aby nalezli skvrny omylů v posvátných knihách, aby tím jejich věrohodnost víc a více slábla a kolísala.«[19]

Proto musí exegeta ukázati, že historické děje bezpečně zaručené světskými prameny a svědectvími neodporují ani historickému vypravování v Písmě sv. A vyskytuje-li se nějaký rozpor, ať nepřipustí hned omyl v bibli věře spíše světským pramenům, nýbrž ať nejdříve bedlivě zkoumá, zda právě ve světském svědectví není omylu. Mnozí skutečně upírají bibli věrohodnost, zatím co ochotně věří jiným pramenům. Proto *Lev XIII.* pokračuje: »Činí to mnozí až příliš nepřátelsky a soudem ne dosti spravedlivým, a tak důvěřují světským knihám a starověkým památkám, jako by v nich nemohlo býti skryto ani podezření z omylu, knihám však Písma sv. jen na základě domnělého omylu, a to ani ne dobře vyšetřeného, stejné věrohodnosti upírají.«[20]

Je zřejmě patrno, že se ze slov *»Haec ipsa . . .«* nelze vůbec dovolávati autority *Lva XIII.*, jako by papež schválil zásadu, že svatopisci podávají i dějiny podle mínění své doby, tedy jen relativně. Papež *Lev XIII.* naopak ve změněné encyklice PD, kterou můžeme vším právem nazvati »magna charta« katolické biblické exegese, s velikým zápalem a rozhodně hájí naprostou neomylnost Písma sv. také v historických knihách.

c) Ostatně máme autentický výklad oněch slov *Lva XIII.* v okružním listě *Benedikta* XV. SP. *Benedikt* XV. se nejdříve podle sv. Jeronyma jen dotýká biblické otázky. Ač neužívá výslovně tohoto výrazu, přece se zmiňuje o této otázce věcně, zamítaje relativní pravdu Písma sv. Poté podává autentický výklad slov Lva XIII.: »Neméně odporují nauce Církve potvrzené svědectvím Jeronymovým i ostatních Otců ti, kteří se domnívají, že dějinné části Písma sv. nespočívají na absolutní pravdě, nýbrž toliko na relativní, jak ji nazývají, a na souhlasném mínění lidu; a to se neostýchají vyvozovati ze samých slov papeže Lva, který prý pravil, že zásady stanovené o věcech přírodních lze přenésti na vědy historické. Tvrdí tedy, že svatopisci, jako mluví ve věcech přírodních podle toho, co se jeví, tak i neznalí jsouce událostí podali je tak, jak se zdály, zjištěny z obecného mínění lidu nebo z bludných svědectví jiných, že však neoznačili pramenů toho, co zvěděli, aniž vypravování jiných pokládají za své.

Proč bychom se měli široce zabývati věcí našemu předchůdci

[19] EB, n. 108; latinské znění viz výše str. 61, pozn. 8.
[20] EB, n. 108; viz výše pozn. 19.

venkoncem křivdící, mylnou a plnou bludu? Neboť jaká jest podobnost přírodních věcí s dějinami, když věci přírodní tkví v tom, co se jeví smyslům, a proto se mají srovnávati s jevy, kdežto naproti tomu hlavní zákon dějin je ten, že věci psané se mají shodovati s událostmi, jak se skutečně udály. Jakmile bychom přijali jejich mínění, jak by obstála bez poruchy ona pravdivost posvátných dějin, prostá všelikého omylu, které se nutno zdržeti, jak to náš předchůdce hlásá veškerou souvislostí svého listu?

Tvrdí-li, že lze s užitkem přenésti na dějiny a příbuzné vědy tytéž zásady, které se uplatňují ve věcech přírodních, nestanoví to všeobecně, nýbrž dává toliko návod, abychom užívali podobného způsobu k odbytí úskoků odpůrců i k obraně dějinné hodnověrnosti Písem svatých proti jejich útokům.«[21]

d) Velká řada katolických theologů zůstala však v biblické otázce konservativní a hájí důsledně absolutní pravdu i na historických místech Písma sv.

Z nich zvláště vynikají: *Billot,*[22] *Delattre,*[23] *Fonck,*[24] *Murillo,*[25] *Schiffini,*[26] *Hugo,*[27] *Meyenberg,*[28] *Egger,*[29] *Guthberlet,*[30] *Dorsch,*[31]

[21] »Neque minus ab Ecclesia doctrina, Hieronymi testimonio ceterorumque Patrum comprobata, ii dissentiunt, qui partes Scripturarum historicas non factorum absoluta inniti veritate arbitrantur, sed tantummodo relativa quam vocant, et concordi vulgi opinione: idque non verentur ex ipsis Leonis Pontificis verbis inferre, propterea quod principia de rebus naturalibus statuta ad disciplinas historicas transferri possit dixerit. Itaque contendunt, hagiographos, uti in physicis secundum ea, quae apparerent, locuti sint, ita eventa ignaros retulisse, prouti haec e communi vulgi sententia vel falsis aliorum testimoniis constare viderentur, neque fontes scientiae suae indicasse, neque aliorum enarrationes fecisse suas.

Rem in decessorem Nostrum plane iniuriosam et falsam plenamque erroris cur multis refellamus? Quae est enim rerum naturalium cum historia similitudo, quando physica in iis versantur quae ‚sensibiliter apparent', ideoque cum phaenomenis concordare debent, cum, contra, lex historiae praecipua haec sit, scripta cum rebus gestis, uti gestae reapse sunt, congruere oportere? Recepta semel istorum opinione, quo pacto incolumis consistat veritas illa, ab omni falso immunis, narrationis sacrae, quam decessor Noster in toto Litterarum suarum contextu retinendam esse declarat?

Quodsi affirmat, ad historiam cognatasque disciplinas eadem principia transferri utiliter posse, quae in physicis locum habent, in quidem non universe statuit, sed auctor tantummodo est, ut haud dissimili ratione utamur ad refellendas adversariorum fallacias et ad historicam Sacrae Scripturae fidem ab eorum impugnationibus tuendam«; EB, nn. 469—471; DB, n. 2187.

[22] De inspiratione..., Romae 1903.

[23] Autour de la question biblique, str. 13—51.

[24] Der Kampf um die Wahrheit, str. 189—191.

[25] El movimiento reformista..., str. 150—153; srv. jeho Critica y exegesis..., Madrid 1905.

[26] Divinitas Sripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata, Augustae Taurinorum 1905.

Harth,[32] *Bainvel,*[33] *Van Noort,*[34] *Döller,*[35] *Pesch,*[36] *Fernández,*[37] *Höpfl,*[38] *Hejčl;*[39] k těmto přistupují po změně svých názorů ve smyslu Církve *Lagrange*[40] *a Peters.*[41]

e) *Okružní list Benedikta XV. SP udal přesně pojmy pro biblickou otázku a stanovil pevné meze, až kam smí jíti katolický exegeta ve svém výkladě. Tím byl také definitivně skončen v dějinách katolické exegese spor o relativní pravdivost bible a absolutní pravda bible zase obhájena.*[42]

3. Mohou se obhájci této teorie dovolávati svědectví sv. Otců?

a) Nedosti na tom, že obhájci teorie o relativní pravdě zneužili autority slavného papeže *Lva XIII.*, obrátili se ještě o podporu do literatury patristické a všemožně se tam snažili najíti ochránce svých názorů.

Tak uvádějí zejména *sv. Jeronyma* a *sv. Augustina* jako svědky učení o relativní pravdě v bibli.

b) Ze *sv. Jeronyma* odvolávají se na tato místa:

α) *Sv. Jeronym* ve svém komentáři k Jer 28, 15—17, kde se lžiprorok Hananiáš nazývá »prorok«, poznamenává: »Ale pravda historická a pořad se zachovává, jak jsme řekli, ne podle toho, co bylo, nýbrž podle toho, co se o tom tehdy myslilo.«[1] Před tím tamtéž: »... jako by se mnohé v Písmě sv. vypravovalo podle mínění té doby, z níž se děje podávají, a ne podle toho, co obsahovala pravda věci.«[2]

[27] Katholische Exegese unter falscher Flagge, str. 75—85.

[28] Ist die Bibel inspiriert?, str. 89nn.

[29] Absolute oder relative Wahrheit der Hl. Schrift? Brixen 1909; srv. také jeho Theologia fundamentalis, tamtéž 1912, 289nn.

[30] Absolute oder relative Wahrheit, str. 276.

[31] Die Wahrheit der biblischen Geschichte..., ZkTh XXIX (1905), 631—653; XXX (1906), 57—108.

[32] ThprQ LXI (1908), str. 15—31, 263—292, 540—564, 765—776.

[33] De Scriptura sacra, Parisiis 1912.

[34] De fontibus revelationis, str. 69n.

[35] Compedium,[3] str. 88—92.

[36] De inspiratione, 552n; Supplementum, n. 29—31.

[37] IB, str. 426n.

[38] Tractatus, str. 91n.

[39] BČ I, str. 10.

[40] Viz výše str. 92 b).

[41] Viz výše str. 76 c); 92 b).

[42] Srv. *I. Linder,* ZkTh XLVI (1922), 254—277.

[1] »Quo modo prophetam poterat appellare (Ananiam) quem missum a Deo, denegat? Sed historiae veritas et ordo servatur, sicut praediximus, non iuxta id quod erat, sed iuxta id quod illo tempore putabatur«; PL 24, 856n.

[2] Podáváme latinské znění v souvislosti: »Et tulit Ananias propheta cate-

β) V komentáři k Mat 14, 9: »Jest v obyčeji Písem, že dějepisec vypravuje mnohé mínění tak, jak mu všichni té doby věřili. Jako Josefa nazvala sama Marie otcem Ježíšovým, tak nyní se o Herodovi praví, že se zarmoutil, poněvadž se to domnívali spolustolující.«[3]

γ) Na jiném místě: »Toto všeobecné pravidlo jest zachovati, že, kdekoliv svatí apoštolé nebo apoštolští mužové mluví k lidu, užívají ponejvíce těch svědectví, která byla již rozšířena mezi lidem.«[4]

δ) Jinde zase: »Mimo Josefa, Alžbětu, samu Marii a velmi málo těch, kteří to od nich slyšeli, můžeme-li se tak domnívati, všichni považovali Ježíše za syna Josefova, takže evangelisté podávajíce mínění lidu, které jest pravým zákonem dějin, nazvali (Josefa) otcem Spasitelovým.«[5]

nam . . . de collo Jeremiae prophetae, et confregit eam. Et ut Ananias in conspectu omnis populi dicens: ‚Haec dicit Dominus: Sic confingam iugum Nabuchodonosor regis Babylonis duobus annis dierum de collo omnium gentium. Et abiit Jeremias in viam suam.‘ Duos annos non transtulerunt Septuaginta. Prophetam quoque non dixere Ananiam; ne scilicet prophetam videretur dicere, qui propheta non erat: quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur, iuxta opinionem illius temporis, quo gesta referentur, et non iuxta quod rei veritas continebat. Denique et Joseph in Evangelio pater Domini vocatur: et ipsa Maria, quae sciebat se de Spiritu Sancto concepisse, et responderet angelo: Quomodo erit. istud, quoniam virum non cognosco? (Luc. 1, 34) loquitur ad Filium: Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce ego et pater tuus dolentes quaerebamus te (Luc. 2, 48)«; PL 24, 855.

[3] »‚Et contristatus est rex‘. Consuetudinis Scripturarum est ut opininem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Joseph ab ipsa quoque Maria appellabatur pater Jesu (Luc. 2, 48), ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suae et artifex homicidii tristitiam praeferebat in facie, cum laetitiam haberet in mente«; PL 26, 98.

[4] » . . . Quod sic contrario nobis illud opponitur, quomodo in Actibus apostolorum [7] in concione Stephani dicebatur ad populum septuaginta quinque animas ingressas esse Aegyptum; facilius excusatio est. Non enim debuit sanctus Lucas, qui ipsius historiae scriptor est, in gentes Actuum apostolorum volumen emittens, contrarium aliquid scribere adversus eam Sripturam, quae iam fuerat gentibus divulgata . . . Hoc autem generaliter observandum, quod, ubicumque sancti apostoli aut apostolici viri loquuntur ad populos, his plerumque testimoniis abutuntur, quae iam fuerant in gentibus divulgata«; PL 23, 1002.

[5] »Excepto Joseph et Elisabeth et ipsa Maria paucisque admodum, si quos ab his audisse possumus aestimare, omnes Jesum filium aestimabant Joseph, in tantum, ut etiam evangelistae opinionem vulgi experimentes, quae vera historiae lex est, patrem dixerint Salvatoris . . . Evangelistae patrem Joseph dicunt, patrem Maria confitetur; non quod vere pater Joseph fuerit Salvatoris, sed quod ad famam Mariae conservandam pater sit ab omnibus aestimatus«; adv. Helvid. 4; PL 23, 187n.

c) Těchto míst se dovolávali zejména *Largent*[6] a *L. Sanders O. S. B*;[7] dříve také *Lagrange*.[8]

Avšak marně pokládají obhájci relativní pravdy v bibli *sv. Jeronyma*, »největšího učitele ve vykládání Písma sv.«, za předchůdce své teorie.

Jak už napsal *Van Noort*, možno ve spisech Jeronymových nalézti některá místa, která by snad sama o sobě vytržená ze souvislosti zdánlivě nasvědčovala volnějšímu názoru;[9] avšak tomu odporuje veliká snaha Jeronymova zachrániti i v nejmenších věcech naprostou pravdu Písma sv.

Sv. Jeronym co nejrozhodněji hájí naprostou neomylnost bible a všemožně se snaží uspokojivě rozřešiti zdánlivé rozpory. Často se spíše uchyluje k alegorickému výkladu, jinde připouští omyl opisovatelů, jen aby zachránil naprostou pravdu bible. Třeba ovšem uznati, že všechny tyto jinak šlechetné pokusy *Jeronymovy* nebyly šťastné, ale nutno vší silou odmítnouti, že by *sv. Jeronym* připouštěl v Písmě sv. omyl.[10]

d) Uvedená místa ze *sv. Jeronyma* vůbec nemluví ve prospěch obhájců relativní pravdy.

V komentáři k Jer 28, 15—17 (viz výše b α) o proroku Hananiášovi, Mar 14, 9 (b β) a proti Helvidovi 4 (b δ) o sv. Josefu, domnělém otci Ježíšově, podává *sv. Jeronym* jen hermeneutické pravidlo o způsobu biblické mluvy. Svatopisci podávají někdy také mínění svých vrstevníků o některém historickém ději. »Pravý zákon dějin« podle *sv. Jeronyma* vyžaduje, aby svatopisci podávali také mínění lidu, byť i mylné, jen když dostatečně naznačí, že toto mínění neodpovídá pravdě. A z evangelia je přece zřejmo, že sv. Josef není otcem Ježíšovým a z knihy Jeremiášovy vysvítá rovněž, že Hananiáš byl lžiprorokem.

V těchto případech znali svatopisci skutečnou pravdu a také ji

[6] Saint Jérôme, Paris 1898, 174nn.

[7] »St. Jérôme a donc cru (c'est incontestable) que les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait sans se préocuper de leur authenticité«; Études sur saint Jérôme, Bruxelles 1903, 163. Jinde píše: »Tout ce que nous faisons dire à St. Jérôme, c'est que, en rapportant certains faits historiques, les écrivains sacrés les insérèrent parfois avec l'une ou l'autre circonstance fausse, non par ignorance, mais pour se conformer à l'opinion populaire, basée sur la tradition orale ou écrite«; RB N. S. II (1905), 287. *Poels* se domníval, že *sv. Jeronym* připouštěl v bibli materiální omyly z neznalosti autorů, z nichž svatopisci čerpali, ne však formální, poněvadž spisovatelé nechtěli v bibli potvrzovati pravdu vypravovaných dějů (srv. Critick en Traditie of de Bijbel voor de Roomschen, Antverpen 1894, 94).

[8] Srv. La méthode historique, str. 107.

[9] Proto jsme uvedli latinské znění výroků Jeronymových v souvislosti.

[10] Srv. *L. Schade*, BSt XV (1910, 4—5), 48—83 a K I (1911), 411—421.

dostatečně označili, aby neuvedli čtenáře v omyl anebo v nejistotu. Jde tu tedy ne o historický děj sám, nýbrž, jak praví správně *Fernández*,[11] *o pojmenování*, jak vidno ostatně ze souvislosti.[12]

Jinde praví zase *sv. Jeronym* výslovně, co mínil »zákonem dějin«: »Dějiny vypravují, co se stalo.«[13]

Ani uvedený příklad s Herodem (b β) nesvědčí pro relativní pravdu. Herodes se zarmoutil, když jej dcera požádala o hlavu Jana Křtitele. Dal najevo zevně svůj zármutek tak, že spolustolující mohli právem usuzovati, že jest Herodes skutečně zarmoucen. Toto mínění spolustolujících bylo tedy správné, třebas král se vnitřně z toho radoval.[14]

A musí uznati i obhájci této teorie, že kdyby onen výrok *Jeronymův* z Mat 14, 9 (»Jest obyčejem Písem, že dějepisec vypravuje mnohé mínění tak, jak mu všichni té doby věřili.«) měl býti vykládán v jejich smyslu, musilo by se říci, že bylo obyčejem svatopisců podávati mínění své doby byť i nesprávné. Ten obyčej by se ovšem mohl týkati nejen podřadných částí v bibli, nýbrž i celých dějin biblických, čímž bychom co nejvíce zviklali naprostou neomylnost bible.[15]

Mimoto nerozlišoval *sv. Jeronym* nikde mezi částmi věroučnými a světskými, neboť v onom uvedeném příkladě o sv. Josefu, který byl pokládán za otce Ježíšova, jde jistě o článek věroučný.[16]

Co do výroku uvedeného z řeči sv. Štěpána (b γ), nejsou »ona svědectví«, jichž používali apoštolé, dějinné události, nýbrž je jimi míněn řecký překlad SZ (LXX), z něhož citovali.[17]

[11] »Quoad attinet sententiam S. Hieronymi, agitur non de factis, sed de appellationibus, ut contextus facile demonstratur«; IB, str. 425. *Kortleitner* (Hermeneutica, str. 112) uvádí podobný příklad: »Similiter etiam catholici rerum scriptores haeresiarchas saeculi sexti decimi nomine reformatorum significant, quamquam id nomen iis non debetur. Quod nullo modo fidei historiae repugnat, quoniam nemo non intellegit, quo modo illa significatio intellegenda sit.«

[12] *H. Merkelbach* poznamenává: »Quant à s. Jérôme, s'il a des phrases qui, à première vue et au sens obvie, semblent favoriser la nouvelle théorie, le contexte y est moins favorable, et elle ne peut invoquer la manière générale du Père de traiter la vérité objective de l'Écriture« (L'inspiration des divines Ecritures str. 63, pozn. 2).

[13] Epist. 121, 8; PL 22, 1024.

[14] Srv. *A. Fernández*, IB, str. 426.

[15] Viz *Höpfl*, Tractatus, str. 94.

[16] Srv. *Rebbert*, NO XVIII (1872), 438n; *Delattre* Autour de la question biblique, str. 58—94; *Witzel*, Efr XVI (1906), 580—585; *Pesch*, De inspiratione, 532n. Srv. také Pb XVIII (1905—1906), 241nn; *Fonck*, Der Kampf um die Wahrheit, str. 184; *Heppel*, ThprM XV (1905), 277n.

[17] Viz *Fernández*, IB, str. 426.

Proto všechny pokusy této teorie, která vytvořila v dějinách biblické exegese *»volnější školu« (l'école large«),* opříti tuto teorii o výroky tak velikého znalce Písma sv., úplně selhaly.[18]

e) Zastánci relativní pravdy poukazují ještě na to, že *sv. Jeronym* užíval výrazu »fabula« k označení biblického vypravování, ale nikdy, jak tvrdí oni, nemínil tím vypravování vskutku historické.[19]

Je pravda, že *sv. Jeronym* mluví často o příběhu Samsonově a Zuzanině a označuje je jako *»fabula«.* Avšak rozumí tímto »fabula« skutečný děj všeobecně známý. Neoznačuje tímto slovem jen skutečnou bajku, děj vymyšlený, nýbrž i děj zaručeně historický. Jest tu pouze nejasnost ve slovním výrazu. Ostatně *sv. Jeronym* tentýž příběh o Zuzaně nazývá jinde »historia«, když píše: »Židé zavrhují historii o Zuzaně pravíce, že není v Danielově závitku.«[20]

Na jiném místě v listě Kastruciovi píše: »Abych neopakoval staré historie, neprodlužoval a nepřekračoval míru listu, sdělím ti krátký příběh, který se mi přihodil v mládí.«[21] A světec vypravuje děj skutečně historický, ač jej také označuje slovem »fabula«. Nelze tedy z pouhého slova vážiti důkaz k tomu, že *sv. Jeronym* popíral historický charakter vypravovaných dějů v bibli.[22]

f) Dovolávání autority *Jeronymovy* zamítá rozhodně také papež *Benedikt* XV. v encyklice SP, jíž vydal právě k 1500. výročí smrti *Jeronymovy:* »A kéž by se přátelé novot zastavili u toho![23] Ale zacházejí tak daleko, že se tohoto stridonského učitele[24] dovolávají na obranu svého názoru, ježto prý tvrdil, že bible šetří dějinné hodnověrnosti a řádu ,ne podle toho, co bylo, nýbrž podle

[18] Právem vytýká *G. Morin* benediktinu *Sandersovi* »... au lieu de nous donner bonnement et objectivement la doctrine de St. Jérôme D. Sanders semble dès le début prendre avant tout à tâche de chercher dans ce Père de quoi confirmer ce que Léon XIII a bien voulu nous fiter surtout dans l'Encyclique ,Providentissimus'«; RHE V (1904), 311.

[19] Tak dříve zvláště *Peters*; viz ThR IX (1910), 332n.

[20] »Hebraei reprobant historiam Susannae dicentes eam in Danielis volumine non haberi«; In Dan 13, 58; PL 25, 609.

[21] Epist. 68 al. 33 ad Castrutium, n. 2; PL 22, 652.

[22] Srv. k tomu *E. Kalt,* Über fabula beim hl. Hieronymus, K I (1911), 271—287; *L. Schade,* Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der hl. Schrift, tamtéž str. 414—421; viz také *Pesch,* De inspiratione, 531.

[23] Papež před tím káral ty, kteří zkrucují slova encykliky Lva XIII. PD ve svůj prospěch, jako by Lev XIII. přál teorii o relativní pravdě; srv. výše str. 94 c).

[24] Zvaný tak podle svého rodiště. Narodil se v Stridonu na hranicích Dalmacie a Pannonie.

toho, co se té doby myslilo‘, a to prý jest ‚pravý zákon dějin‘.[25]

V té věci jest na podiv, jak velice zkrucují slova Jeronymova podle svých smyšlenek. Neboť kdo nevidí, že tím Jeronym nepraví, že by se svatopisec vypravující události přizpůsobil z neznalosti pravdy mylné domněnce lidu, ale že dávaje jméno osobám a věcem přidružuje se obecnému způsobu mluvy. Když na př. nazývá sv. Josefa otcem Ježíšovým, dává sám postupem celého vypravování zřetelně najevo, co soudí o tom jménu otce.

‚Pravý zákon dějin‘ jest podle smýšlení Jeronymova ten, že spisovatel, běží-li o takové pojmenování, dalek jakéhokoliv nebezpečí bludu, drží se obvyklého způsobu mluvy, protože obyčej jest soudcem a pravidlem mluvy.«[26]

g) Dovolávají se též *sv. Augustina,* který prý připouští, že evangelisté někdy něco zapomněli zaznamenati a nevypravují vždy události po pořádku, nýbrž jak si na ně vzpomněli.

Uvádějí hlavně jeho výrok v Mat 9, 10 (»Když pak v domě stolovali, hle, mnozí celníci a hříšníci přišedše stolovali s Ježíšem a učedníky jeho.«): »Matouš se tu nevyjádřil, v čím domě Ježíš stoloval s celníky a hříšníky; mohlo by se zdáti, že [evangelista] nezaznamenal tu událost po pořádku, nýbrž vložil tu, co se stalo jindy, vzpomenuv si na to.«[27]

Marný je však i tento pokus, poněvadž *sv. Augustin* mluví *o pouhé možnosti* (»posset videri«). Ač jindy tvrdí, že Duch sv. nechtěl poučovati lidstvo o věcech nepotřebných k spasení, má na zřeteli věci z oboru přírodních věd a poukazuje, že svatí svatopisci vynechali to, co neprospívalo k věčné spáse. Jinak však je rozhodným obhájcem naprosté neomylnosti bible[28] a

[25] In Jer. 15—17; in Matth. 14, 8; adv. Helv. 4; viz také výše str. 97.

[26] »Atque utinam novarum rerum fautores hic sisterent; siquidem ei procedunt ut Doctorem Stridonensem ad sententiam suam defendendam invocent, utpote qui historiae fidem et ordinem in Bibliis servari ‚non iuxta id quod erat, sed iuxta id quod illo tempore putabatur‘, et hanc quidem propriam esse ‚historiae legem‘ asseverarit.

In quo mirum quantum ad sua commenta detorquent verba Hironymi. Nam quis est, qui non videat, hoc Hieronymum dicere, hagiographum non in rebus gestis enarrandis, veritatis ignarum, ad falsam se vulgi opinionem accommodare, sed in nomine personis et rebus imponendo communem sequi loquendi modum? Ut cum Sanctum Josephum patrem Jesu appellet, de quo quidem patris nomine quid sentiat, ipse in toto narrationis cursu haud obscure significat.

Atque haec ad Hieronymi mentem ‚vera historiae lex‘ est, ut scriptor, cum de eiusmodi appellationibus agitur, remoto omni erroris periculo, usitatam loquendi rationem teneat, propterea quia penes usum est arbitrium et normae loquendi«; EB, n. 472n.

[27] De consensu evang. II, 27, n. 60; PL 34, 1107.

[28] »... admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo

v listě *sv. Jeronymovi* prohlašuje výslovně: »Já se zajisté lásce tvé přiznávám, že jsem se naučil jedině těm knihám Písem sv., které se již nazývají kanonickými, vzdávati takovou úctu a čest, že pevně věřím, že nikdo z jejich spisovatelů při psaní v ničem nepobloudil. A narazím-li v těch spisech na něco, co by se zdálo v rozporu s pravdou, rozhodně nepřipustím žádnou jinou možnost, než buď že je rukopis chybný, nebo že překladatel nevystihl to, co řečeno, anebo že jsem to já nepochopil.«[29]

To je jistě veliké »credo« *sv. Augustina* v naprostou neomylnost bible, v jehož světle vše ostatní prchá jako noc přede dnem. Proto jakékoliv odvolávání obhájců relativní pravdy na tohoto církevního učitele je příliš smělé a odvážné.[30]

D) PŘEHLEDNÝ POSUDEK UVEDENÝCH TEORIÍ.

a) Uvážíme-li kriticky všechny uvedené teorie, jež se snažily srovnati různé rozpory v Písmě sv., zvláště v historických knihách, musíme přiznati, že přes slibné počátky naprosto nedosáhli theologové toho, co si od těchto teorií slibovali. Byly to v dějinách exegese jen pokusy, které mohly snadno vésti na scestí a do tábora racionalistického.[1]

Nechceme popírati, že jsou a zůstanou ještě snad dlouho v historických knihách biblických různé nerozřešené historické rozpory, ale to ještě nikoho neopravňuje, aby z takových míst popíral neomylnost bible. Snad se pozdějšími vykopávkami a vědeckými objevy na místech dějů posvátné historie nebo v okolních zemích rozřeší leckterý dnešní rozpor a znovu potvrdí pochybovačům naprostou neomylnost bible, jak to již potvrdily nesčetné vykopávky dosavadní.[2]

Kdo by se na př. ještě dnes odvážil tvrditi, že se sv. Lukáš mluvě ve svém evangeliu (3, 1) o Lysaniášovi, abilinském tetrarchovi, zmýlil, když

mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non ut cuisque videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur«; Epist. 28, n. 3; PL 33, 112.

[29] Epist. 82; PL 33, 277; srv. výše str. 44 b).

[30] Viz *E. Dorsch*, ZkTh XXXI (1907), 86—101, 229—266; XXXV (1911), 421—448, 601—664. Viz také *Tom. Hudec*, Svatý Augustin a Bible, separát z Hlídky, Brno 1931; *C. J. Costella*, St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture, Washington 1930.

[1] Tak *Loisy*, jeden z tábora volnější školy, odpadl od Církve; viz výše str. 82, pozn. 23.

[2] Srv. výše str. 72 b).

byl nalezen na místě, kde leželo staré město Abila, nápis, v němž je výslovná zmínka o tomto Lysaniášovi.[3]

Kdo by byl pomyslil v minulém století, že se na ostrově Elefantině v Nilu, tedy v Horním Egyptě, najdou aramejské papyry, které plně potvrdí historickou pravdu Esdrášovu a Nehemiášovu?[4]

b) Závěrem citujeme slova encykliky *Benedikta* XV. SP, kde se papež dotýká těchto teorií volnější školy: *»Neschází ani jiných snižovatelů Písma sv.; myslíme ty, kteří zneužívají správné a pevné zásady, takže otřásají základy hodnověrnosti bible a podkopávají katolickou nauku všeobecně stanovenou církevními Otci. Na ty by Jeronym, kdyby dosud žil, jistě metal ony nejostřejší šípy své výmluvnosti, že nedbajíce smyslu a soudu Církve, příliš lehko se utíkají:*

α) k tak zvaným citacím zahrnutým nebo

β) k vypravování zdánlivě historickým, nebo tvrdí,

γ) že jsou v posvátných knihách jakési slovesné druhy, se kterými nemůže býti sloučena úplná a dokonalá hodnověrnost slova Božího, nebo mají o původu bible takové názory, že její autorita upadá, nebo dokonce zaniká.«[5]

[3] Srv. k tomu *M. R. Savignac O. P.*, Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias, RB N. S. IX (1912), 534—540; *C. Schwyzer*, Die Inschrift von Nebi Abil, RMPh LXVIII (1913), 634; viz také Pal. Exploration Fund Quartely Studies 1913, 148. Nápis, pravděpodobně z doby císaře Tiberia (14—37 po Kr.), našel se u vesnice Suk Wady Barada, kde ležela stará Abila. V tomto nápise čteme: *Νυμφαῖος Ἀβειμμέν(ς) Λυσανίου τετράρχου ἀπελεύθερος) — οἱ κύριοι Σεβαστοί* Srv. k tomu ještě z nekatolíků *Cronin*, Abilena, The Jewish Herods and St. Luke, JthSt XVIII (1916—1917), 147—150 a *W. Dittenberger*, Supplementum Sylloges Inscriptionum graecarum II, Lipsiae, 1905, 303n.

[4] Viz *R. Col*, Biblická hermeneutika, str. 57n (a tam uvedenou literaturu).

[5] »Neque aliis Scriptura Sancta obtretatoribus caret; eos intellegimus, qui rectis quidem, si intra certos quosdam fines contineantur, principiis sic abutuntur, ut fundamenta veritatis Bibliorum labefactent et doctrinam catholicam communiter a Patribus traditam subruant. In quos Hieronymus, si adhuc viveret, utique acerrima illa sermonis sui tela coniceret, sensu et iudicio Ecclesiae posthabito, nimis facile:

α) ad citationes, quas vocant implicitas confugiunt;

β) ad narrationes specie tenus historicas confugiunt;

γ) aut genera quaedam litterarum in Libris Sanctis inveniri contendunt, quibus cum integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat, aut de Bibliorum origine ita opinantur ut eorundem labet vel prorsus pereat auctoritas; EB 139, n. 474; DB, n. 2188.

REJSTŘÍK JMENNÝ

(Číslice znamená stránku, písmeno odstavec, mocnitel poznámku.)
(Biblická jména a jména biblických spisovatelů nejsou uvedena.)

A

Agobardus 25b.
Albanese S. Th. 57.
Alkuin 25[2].
Allgeier A. 56.
Ambrož sv. 50.
Ampère 65[3].
Augustin sv. 39e, 40, 43ζ, 44b, 45, 48, 49, 50, 52, 61e, 62[10], 63[11], 63[12], 63[13], 67f, 68h, 70, 78γ, 96a, 101g, 102.

B

Bainvel J. V. 11, 89[2], 96.
Bandiment L. 11.
Bannez 26c.
Barry G. D. 13.
Bartmann 57.
Bartolo Salv. de 22, 42.
Basil sv. 23d, 44b.
Baudrillard A. 42[7], 57.
Bea A. 11.
Belzer I. 50[15].
Benedikt XV. 16e, 23d, 40, 68h, 76d, 92b, 92[2] 94c, 96e, 100f, 103b.
Berthier J. J. 11.
Bělina Jan 59.
Billot L. 11, 32, 34[45], 71, 89a, 95d.
Billuart 26c.
Birt Th. 47[3]
Blau L. 47[3].
Bonaccorsi G. 58, 76d, 92b.
Bonfrère J. (Bonfrerius) 18[21], 18[25].
Bosizio Ath. 64.
Brandi S. 15[10], 42[7], 58, 69[19].
Brandi-Mazoyer 42[7], 69[19].
Braun K. 64.
Brucker J. 11, 15[10], 29c, 59, 71, 74[8], 77[3], 83[25].
Bruckner I. 22[12].
Bruder 48[5].
Bruns P. I. 47[3].
Buhl F. 47[3].
Buxtolf Jan st. 25b.
Buxtolf Jan ml. 25b.

C

Calmes Th. 11, 32.
Canus Melchior 23e.
Capellus 47[3].
Carpzov (Carpzovius) J. G. 25b, 26, 46[3].
Castro F. M. de 11.
Cellini A. 11, 32.
Celsus 40.
Ceriani A. 47[3].
Cetta Alb. 64.
Cicero 75[12], 81[19].
Clifford S. D. 13.
Col Rud. 48[6], 49[10], 57[41], 62[9], 72[1], 74[9] 74[11], 103[4].
Collomb 12, 32.
Colomer B. 59, 65[3], 71[31].
Colunga A. 11, 32, 59.
Corluy J. 11, 22[12].
Cornely 11, 30, 55[31].
Cornely-Hagen 11, 30.
Cosquin E. 75ζ. 79[14].
Costella C. J. 11, 102[30].
Crets G. J. 11, 29c.
Cronin 103[3].
Crosta C. 11.
Cruveilher 74[8].
Cuvier 65[3].

D

Dausch P. 11.
Davidson S. 47[3].
Dawson W. B. 59.
Dehm W. 11, 15[8], 21[6].
Delattre A. J. 11, 58, 89[1], 95d, 99[16].
Dennert 64.
Deppe 64.
Dereser 79[14].
Diderot J. 23.
Didin 50.
Didiot J. 15[10].
Dienemann 26.
Diodor Sicilský 55[31].
Dittenberger W. 103[3].
Dobschütz E. V. 47[3].

Dorsch Aem. 11, 30, 64, 71, 90c, 95d, 102[30].
Döller Jan 43[12], 46[3], 52[22], 53, 56[40], 68[18], 96.
Durand A. 11, 64, 75ζ 75[14], 86, 86a, 88d.

E

Eberharter A. 83[26].
Egger F. 64, 71, 95d.
Ellies du Pin L. 18β.
Ely F. H. 55.
Engel O. 11, 32.
Engelkemper 76d.
Epimenides 87[3].
Erasmus 41c.
Esser Th. 32[6].
Estius 26c.
Evžen IV. 14b.

F

Fei R. 11, 32.
Fernández A. 46[3], 58, 68[16], 69[19], 76[1], 77[4], 86, 96, 99, 99[14], 99[17].
Fernandez Fr. 11, 31c.
Fillion 51[18].
Filo 25[1].
Flavius Josef 25[1], 48[8].
Fonck L. 44[4], 58, 64, 68[18], 69[19], 69[23], 70[29], 71, 71[31], 77[5], 83[23], 88[6], 95d, 99[16].
Fontaine I. 79[12].
Ford E. 11.
Franzelin J. B. 11, 22[9], 28, 29b, 29c, 29[9], 30a, 31, 31[1], 33[40], 34γ, 35, 36.
Fredegisus 25b.
Frey J. B. 25[1].

G

Galileio G. 68[16].
Geden Alfred S. 47[3].
Geiger A. 47[3].
Gerhardus J. 25b.
Giesswein A. 71.
Gigot F. E. 11, 79[14].
Ginsburg Chr. O. 47[3].
Girerd F. 18[25], 42.
Glaire J. B. 11.
Göttsberger J. 58. 76d. 79d.
Grandclaude E. 29c, 58.
Granelli E. 11, 32, 76d.
Grannan 32.
Gregory 47[3].
Gressmann H. 85[30].
Grisar H. 25[4], 68[16].
Guthberlet C. 58, 95d.
Güttler C. 64.

H

Hagen I. F. 11, 30, 64.
Haidacher S. 11.
Hamilton F. 64.
Hammerschmied Ant. 59.
Haneberg B. 18, 18[22], 59.
Harris R. 55.
Hartl V. 71.
Harth 96.
Haskspiell L. 32, 73b, 74[6].
Havet L. 47[3].
Häuser Ph. 16[14].
Heeren A. van der 11, 56.
Heindrich J. B. 11, 31c.
Hejčl Jan 11, 16[14], 30, 48[7], 52[23], 54, 56[39], 59, 71, 80[15], 80[16], 80[18], 84[29], 84[30], 85[30], 86, 87[3], 88[7], 96.
Henri de l' Epinois 68[16].
Heppel 99[16].
Herder 60[3].
Herold W. 13.
Herrainz A. 64.
Hettinger Fr. 30, 64.
Hetzenauer M. 55[31], 72[2].
Hilar sv. 50.
Hlavinka Al. 68[16].
Hložek K. 68[16].
Hoberg G. 56[38].
Holden Jind. 21b, 41c.
Holleaux M. 55[31]
Holmes E. S. 59.
Holzhey K. 11, 64, 76d, 80[14], 80[15], 80[16], 92b.
Houbigant C. F. 47[3].
Houtin A. 58.
Höpfl H. 11, 32, 32d, 34γ, 34[44], 50[15], 55[31], 58, 65[4], 71[31], 73[3], 76[1], 77[6], 79[11], 80[16], 80[17], 83[24], 87[5], 96, 99[15].
Hudec Tom. 11, 45[6], 69[20], 90, 102[30].
Hugo a S. Caro 55[31].
Hugo L. 58, 95d.
Hugon Ed. 32.
Hulst M. de 58.
Hummelauer Fr. 11, 22[10], 64, 69[19], 73a, 74c, 74α 74[8], 75ζ, 75[12], 76d, 77, 82[22], 87b, 87[4], 92b, 93[15].

Hurter 11, 30.
d'Hust 22, 42.
Huvelin G. 56.
Hühn Eug. 47[3].

CH

Chauvin C. 11, 32.

I

Innocenc III. 14b.

J

Jacóme J. M. 12, 32.
Jacquier 47[3].
Jahn 18β, 79[14], 80[15].
Jan Zlat. sv. 23d.
Jeronym sv. 16e, 16[15], 23d, 27b, 28c, 37b, 40, 44b, 49, 51, 52[25], 88[8], 96a, 96b, 98c, 98d, 98[7], 98[9], 99, 100e, 100f, 101, 102, 103b.
Julianus 40.
Justin sv. 44b.

K

Kadeřávek E. 68[16].
Kachník Jos. 16[13].
Kalt E. 100[22].
Kantorowiecz H. 47[3].
Karel Vel. 25b.
Kastrucius 100e.
Kaulen 64, 69[19].
Kennicot 46[3].
Kenyon 47[3].
Kessler L. 13.
Kittel R. 47[3].
Kleutgen Jos. 29[8].
Klofutar 50, 51ε.
Knabenbauer J. 15[10], 29c, 50, 58, 88, 88[6].
Konečný F. J. 68[16].
Konrád Al. 64.
Kornel a Lapide 55[31].
Kortleitner Fr. 48[9], 52[24], 69[23], 99[11].
Kratochvil Fr. 12.
Kudrnovský Al. 68[16].
Kugler F. X. 55[31].

L

Lagarde P. de 47[3].
Lagrange J. M. 12, 15[10], 32, 34[47], 47[3], 64, 71, 73a, 73b, 75ζ 80[14], 85[31], 92b, 93[15], 96, 98c.
Largent 98c.
Lefebore H. 22[10].
Leitner F. 12.
Lemonnyer A. 86, 91[1].
Lenormant 22, 22[10], 42, 80[15], 82h, 82[22].
Lesetre H. 74[6].
Lessius L. 17g, 17[21], 29, 35.
Lev IX. 14b.
Lev XIII. 15c, 16f, 23, 24f, 38d, 41g, 42, 46, 60, 60d, 61f, 66d, 67f, 67g, 68h, 70, 70[24], 71[31], 78γ. 82, 92, 92a, 93b, 94, 94c, 96a, 100[23].
Levèsque E. 12, 32, 50[15].
Linder J. 16[14], 71, 96[42].
Livius Titus 81[19].
Loisy 82h, 83[23], 102[1].
Ludvík Pobožný 25[2].
Lusseau H. 12, 32.
Lusseau-Collomb 12.
Luther M. 25b.

M

Maas P. 47[3].
Mader 69[19].
Maldonat 69[23].
Mangenot E. 12, 71, 86.
Mangey 25[1].
Mannens P. 32.
Marcault O. 87[4].
Marcel de Serres 64a.
Marek Jan 12.
Marrgolis 47[3].
Marchini A. 12.
Marchini J. Fr. 12, 26a, 29[9], 35, 36.
Mazoyer Ph. 15[10], 42[7], 58, 69[19].
Mazzella G. 29c, 30, 76[19].
Meffert F. 59.
Méchineau L. 12.
Merk Aug. 12, 26[8], 30, 34[46], 35.
Merkelbach H. 12, 32, 99[12].
Meyenberg A. 12, 58, 77, 95d.
Miklík Jos. 64, 69[19].
Mikuláš z Lyry 55[31].
Miller 47[3].
Minjou E. 83[26].
Moigno 64a.
Moore 47[3].
Morin 100[18].
Movers 79[14], 80[15].
Muncunill J. 12.

Murillo L. 15[10], 58, 64, 71, 77[2], 95d.
Müller A. 68[16].

N

Nestle 47[3], 48[5].
Newman J. H. 12, 22, 22[12], 42.
Nickes 47[3].
Nisius L. B. 12, 15[10].
Nogara J. 12.
Novák F. X. 83[23].

O

Obermaier H. 64.
Origenes 83, 83[24].
Ovid 19[28].

P

Pannier F. A. 71.
Parenti A. 91[1].
Pelt J. 74[8].
Pèques Th. 12, 31c, 34[47].
Pérennes H. 32.
Perrella G. M. 12, 30.
Pesch Chr. 12, 21[2], 30, 31[3], 33[40], 33[42], 35, 35[49], 55[31], 58, 64, 67g, 74[8], 80[16], 81f, 83[23], 86, 88[6], 89a, 96, 99[16], 100[22].
Peters N. 46[3], 58, 59, 64, 69[19], 71, 73[2], 76d, 86, 92b, 93[15] 96, 100[19].
Petr, antiochijský patriarcha, 14b.
Pierre de Vrégille 68[16].
Pius X. 16d, 19ch, 24f, 39e, 41g, 45c, 56[37], 77b, 92[12].
Pius XI. 41g.
Poels H. A. 32, 76d, 92b, 93[15], 98[7].
Poertner 76d.
Pope H. 12, 32, 34[47].
Poulet D. 64.
Pölzl 50.
Porfyrius 40.
Prado I. 32.
Prantner Edm. 32[18].
Prat F. 74, 76d, 86, 86a, 88d, 92b.
Procksch O. 47[3].

Q

Quenstedt 25b.
Quentin H. 46[3].
Quintilian 75[12].

R

Rahlfs A. 47[3].
Raška J. 71.
Rebbert I. 22[9], 99[16].
Reilly W. S. 12, 25[1].
Reinhold 41a.
Reischel 50.
Renié J. 32.
Reusch F. H. 64, 71[31].
Reuss Ed. 87[4].
Robert Bellarmin sv. 24.
Robertson A. T. 47[3].
Rohling A. 22, 22[9], 42.
Rohnert M. 13, 26.
Rossi B. de 46[3].
Röckerath P. J. 71.
Rupert z Deutzu 55[31].

Ř

Řehoř Naz. sv. 23d.
Řehoř z Valence 26c.

S

Sales M. 32.
Samsour Jos. 68[16].
San L. de 12, 29c.
Sanday W. 13.
Sanders L. 92b, 98c, 100[18].
Sasso G. 47[3].
Savi P. 22.
Savignac M. R. 102[2].
Scrivener-Miller 47[3].
Seeberg R. 13.
Selbst J. 15[10], 58, 77[4].
Semeria P. 22.
Schade L. 12, 58, 98[10], 100[22].
Schanz P. 75ζ, 76d.
Schäfer Al. 71.
Schäfer B. 59.
Schäzler C. de 31c.
Scheeben 31c.
Schegg 50.
Schell H. 31c.
Schiaparelli G. 64.
Schiffini S. 12, 29c, 89[1], 95d.
Schlögel N. 48[7].
Schmid Fr. 12, 22, 29c.
Schmit I. 51[18].
Schmith 92b. 93[15].
Schmitt A. 64.

Schneemann G. 17[21], 29[8].
Scholz A. 71, 80[14], 83[24].
Schöpfer Aem. 59.
Schultes Reg. 12, 32, 34[47].
Schulz A. 56, 64, 60[19].
Schwyzer C. 102[3].
Sigwalt Ch. 55[35].
Simon Rich. 47[3].
Sixtus ze Sieny 17g.
Soden von 47[3].
Sojka Tom. 68[16].
Steinmetzer 80[15].
Stosch G. 13.
Strabo 55[31].
Strack H. 47[3].
Saurez 26c, 35.
Sušil 50.
Sýkora 19[26], 30, 47[3], 49[12], 49[13], 50, 50[15], 51e, 51[16], 52[21], 52[25], 53, 55[36], 69[23].
Synave P. 12.
Székely St. 30, 71.

T

Tacit 81[19].
Tanquerey Ad. 32.
Telch C. 12, 53, 58, 73[3], 76[1], 82[22].
Teller G. A. 47[3].
Theodor z Mopsvestie 14b.
Theofylakt 50.
Thomsen P. 47[3].
Tiberius 103[3].
Toletas 26c.
Tomáš Akv. sv. 23e, 33[41], 34e, 38, 45, 45[7], 63[11], 66e, 68h.
Trochon 30.

V

Vacandard 68[16].
Vaccari Al. 46[3], 58.
Valenta F. 16[14].
Van den Borne 12.
Van Laak 12, 30.
Van Noort G. 12, 32, 33[43], 66e, 69[19], 71[30], 77, 89a, 96, 98c.
Vercellone C. 47[3].
Vetter 80[14].
Vigouroux F. 12, 30, 55[31], 71.
Voetius G. 25b, 26.
Vogels 47[3].
Vosté J. M. 12, 13, 28[6], 32, 34[47], 58, 84[29], 91[1].

W

Walker L. 59.
Weinhart B. 18[22], 59.
Weir T. H. 47[3].
Welte H. 46[3].
Wiedenmann K. 18[21].
Wiesemann-Haneberg-Weinhart 59.
Willems C. 68[16].
Witzel Th. 58, 77[3], 99[16].

Z

Zanecchia D. 13, 32, 34[47], 66e, 76d, 92b.
Zarb S. M. 13.
Zöllig A. 13.
Zschokke-Döller 46[3].
Žák Fr. 41[2].

REJSTŘÍK VĚCNÝ

(Uvedeny jsou i cizojazyčné odborné názvy.)

A

Alegorie 76, 79 δ
Alexandrijská škola 25b.
Antilogie v bibli 44a.
Apparences historiques 91[1].
Apparences physiques 91[1].
Apparentiae historicae 91[1].
Autograf (prvopis) bible 28c, 45a, 46, 48e.

B

Bajka v bibli 74c, 74[9], 76.
Bezbludnost bible viz *Neomylnost bible.*
Bible a její poměr k vědám světským vůbec 59—64.
— a její poměr k přírodním vědám 64—71.
— a její poměr k historickým vědám 71—102.
Biblická otázka viz *Otázka biblická.*
»Bratří Páně« 52.
Bula Evžena IV. *»Cantate Domini«* (1441) 14b.

C

»Cantate Domini« (bula Evžena IV.) *14b.*
Citace pravda 88c.
— *utajené* viz *zamlčené*
— *výslovné* 87.
— *zamlčené 57, 86—91.*
— *zřejmé* viz *výslovné.*
Citationes explicitae 87
— *expressae* viz *explicitae.*
— *implicitae* viz *tacitae.*
— *tacitae* 57, 86—91.
»Congratulamur vehementer« (list Lva IX.) 14b.

D

Dějiny náboženské 74 β.
Dějiny staré 74 γ.
Dekret »Lamentabili« (1907) viz *LA*
Dittografie 47.
Doppelberichte 57.

E

L'école large (viz také *»Volnější škola«)* 100.
»Eius exemplo« (list Innocence III.) 14b.
Enantiofanie v bibli 44a.
Encyklika Lva XIII. »Providentissimus Deus« viz *PD.*
Encyklika Pia X. »Pascendi Dominici gregis« viz *PDG.*
Encyklika Benedikta XV. *»Spiritus Paraclitus«* viz *SP.*
»Enuma eliš« 84[30].
Epos historický 74 α.

F

»Fabula« u sv. Jeronyma 100e, 100[22].

G

Le genre littéraire 73a.
Glosy 48.

H

Hexaêmeron 63 γ. *70, 70*[26].
Historia originis 73 γ, 82g.
Hypotesa
exegetická a její poměr k hypotese vědecké 62 α.
— *exegetická a její poměr k vědecké pravdě* 63 γ.
— *vědecká a její poměr k hypotese exegetické* 62 α.
— *vědecká a její poměr k biblické pravdě 63* β

I

Inerrantia absoluta S. Scripturae 37a.
Inspirace biblická
— *dodatečná 17g,* 18[21].
— *mechanická* 25a.
— *následná* 17g.
— *negativní 18* β.

— *podstata* 13—20.
— *pojem* 13—20.
— *rozsah* 20—36.
— rozhodnutí církevní o rozsahu inspirace 20—21.
— bludné názory a jejich protidůkazy 21—28.
— zúžení rozsahu inspirace 21—24.
— rozsah inspirace u Otců 23d.
— *slovná*
— názor Franzelinův 28—30.
— novější názor na slovnou inspiraci 30—35.
— poměr mezi Franzelinovým názorem a novějším názorem 35—36.
— *slovná strohá* 25a.
— vyvrácení strohé slovné inspirace 25—28.
Inspiratio (viz také *Inspirace*).
— *concomitans* 18 β.
— *consequens* 17g.
— *mechanica* 25a.
— *negativa* 18 β
— *subsequens* 17g.
— *verbalis* 25 a.
Integritas critica 46c.
— *dogmatica* 46b.
— *verbalis* 48e.

K

Kritika textová biblická 46d, 48.
— literatura k textové kritice SZ 46[3].
— NZ 47[3].
— Septuaginty 47[3].
— Vulgaty 47[3].
Květena biblická 69, 69[20].
LA (viz *Encyklika Pia X.*) 16d, 19ch, 24f, 39e, 45c.

L

Literární formy v bibli 73—86.
List Lva IX. »Contratulamur vehementer« (1053) 14b.
List Innocence III. »Eius exemplo« (1208) 14b.
List Pia XI. (1923) 41g.

M

Midraš haggadický 75 ζ, 75[14].
Modernisté viz *Učení modernistů o bibli.*

N

Neomylnost Církve 18 β 21a, 42.
Neomylnost bible 37—103.
— učení Církve 37—41.
— omezování neomylnosti bible 41—43.
Neporušenost bible
— *kritická* 46c.
— *slovní* 48e.
— *textová* 48e.
— *věroučná* 46b.

O

»Obiter dicta« v bibli 22, 24f, 42.
Okružní list viz *Encyklika.*
Otázka biblická 42, 57—103.

P

PBK (Papežská biblická komise v Římě) 39f, 41g, 56[37], 63[13], 70, 77b, 78c, 78[8], 80, 80[15], 83ch, 85j, 89b, 90, 91e.
PD (»Providentissimus Deus«; viz Encyklika Lva XIII.) 15c, 15[10], 16f, 23, 24f, 38d, 42, 46, 60b, 60d, 61f, 66d, 67f, 67g, 67 α 68h, 70, 70[24], 71[31], 78 γ. 82, 93, 94, 100[23].
PDG (»Pascendi Dominici gregis«; viz Encyklika Pia X.) 16d, 19ch, 39e
Podobenství v bibli 74c, 74[10], 76, 79 δ
Podvojné zprávy 56—57.
Pravopisy bible viz *Autograf bible.*
Psychologický výklad slovné inspirace 34e.

Q

Quaestio biblica viz *Otázka biblická.*

R

Relationes duae 58.
Relativní pravda a bible 91—102.
— *a sv. Augustin 101—102.*
— *a sv. Jeronym* 96—101.
Román historický 75 ε
Rostlinstvo biblické 69.
Rozpory v bibli
— skutečné nemohou býti 44—45.
— nemůže býti skutečného rozporu mezi biblí a vědou 57—103.

— zdánlivé 44.
— jak lze rozřešiti zdánlivé rozpory 45—57.
— zdánlivé rozpory a sv. Augustin 45—49.
Různočtení viz *Varianty.*

S

Septuaginta (LXX) 47³, 88⁸, 99.
»Sestry Páně« 52.
Sněm církevní v Cařihradě (553) 14b.
— *v Lyoně II* (1274) 14b.
— *ve Florencii* 14b, 16f.
— *v Tridentě* (1546) 14b, 16f, 20a, 21a, 28c, 37c, 41g.
— *ve Vatikáně (1870)* 15, 16f, 17g, 20a, 21a, 23c, 24f, 37c, 39⁷, 41g, 59b.
SP (Spiritus Paraclitus«; viz encyklika Benedikta XV.) 16e, 16¹⁴, 23d, 40, 68h, 92b, 92², 94c, 96e, 100f, 103b.
Synoda kartaginská IV.; (398) 14b.

T

Teorie o poměru bible k historickým vědám 73—102.
— *o literárních formách v Písmě sv.* 73—86.
— *o relativní pravdě* 91—103.
— *o zamlčených citacích* 86—91.
Theoria de citationibus implicitis seu tacitis 86—91.
— *de generibus litterariis* 73—86.
— *de veritate relativa* 91—103.
Tradice lidová 75 δ

U

Učení modernistů o bibli (viz také *PDG*) 16d, 16¹², 16¹³, 19ch, 19²⁹, 20⁷⁰, 39e.

V

Varianty 47, 48, 48⁵.
Veritas citationis 88c.
— *rei citatae* 88c.
»Volnější škola« 82²², 92², 100.
Vulgata 15, 28c, 47³, 48⁶, 87b.
Vykopávky a jejich význam pro bibli 72, 72¹, 102a.
Vyznání víry nycejsko-cařihradské 14b.
— *II. sněmu lyonského* (1274) 14b.

Z

Zvířena biblická 68h, 68¹⁷.

DR. RUDOLF COL:

BIBLICKÁ INSPIRACE

STUDIE O PODSTATĚ, ROZSAHU A DŮSLEDKU BIBLICKÉ INSPIRACE

NÁKLADEM
SPOLEČENSKÝCH PODNIKŮ
V PŘEROVĚ

VYTIŠTĚNO VE VLASTNÍ KNIHTISKÁRNĚ

PŘEROV 1939

OD TÉHOŽ AUTORA VYŠLO:

PRVNÍ TŘI KAPITOLY PROROKA OSEÁŠE

Kritická studie. Praha 1931. Cena 3 K.

SYMBOLICKÉ ÚKONY PROROKA OSEÁŠE

Exegetická studie k Os 1 a 3. Přerov 1936. Cena 15 K.

BIBLICKÁ HERMENEUTIKA

Pravidla k správnému výkladu bible. Olomouc 1938.

Cena 22 K.

VÝBOR Z BAJEK MOUDRÉHO LOKMANA

Překlad z arabštiny. Brno 1939. Cena 3 K.

BIBLICKÉ SPOLEČNOSTI

Brno 1939. Cena 4 K.